BCU - Lausanne

1094383233

Digitized by Google

Digitized by Google

System

der

Platonischen Philosophie

von

M. Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Dritter Band.

Leipzig
bey Johann Ambrosius Barth 1794.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Ich muß das Publikum um Verzeihung bitten, daß ich mit dem dritten Bande die Bearbeitung der Platonischen Philosophie noch nicht geendiget habe, sondern noch einen vierten Band dazu bestimmen muß. Die Ursache dieser Veränderung ist nicht etwa eine eigennützige Absicht, das Werk ohne Noth zu vergrößern, sondern hauptsächlich die Betrachtung, daß der dritte Band in Verhältniß zu den übrigen zu stark werden dürfte, wenn alles was zur praktischen Philosophie gehört aufgenommen werden sollte. Ich glaubte daher, es sei am besten gethan, wenn ich den praktischen Theil der Philosophie für einen eignen Band aufsparte. Da also diese Veränderung nur die Abtheilung der Bände betrift, so hoffe ich deswegen wo nicht Billigung, doch zum wenigsten Nachsicht zu erhalten.

Ich habe mich in diesem Bande so viel als möglich der Kürze befleißiget, um für die praktische Philosophie des Plato, welche unstreitig

ein größeres Interesse als die theoretische hat, und bei weitem nicht so bekannt geworden ist, als andere Moralsysteme der Alten, etwas mehr Raum zu gewinnen. Auf der andern Seite hingegen durfte ich keinen wesentlichen und wichtigen Satz auslassen, wenn ich meinem Plan nicht untreu werden wollte. Alle Speculationen des Plato habe ich nicht aufgenommen, weil sie mir nicht in das Gebiet der Philosophie zu gehören schienen, z. B. die specielle Lehre von den Elementen, und der Bildung der Körper und des menschlichen Körpers insbesondere. In wie weit ich so glücklich gewesen bin, die theoretische Philosophie nach ihren Hauptsätzen vollständig, deutlich und in dem Sinn des Plato abzuhandeln, überlasse ich denjenigen würdigen Männern zu entscheiden, welche dieß Werk ihrer Aufmerksamkeit und Beurtheilung schon gewürdiget haben und noch würdigen werden.

Ich freue mich, daß ich das Verzeichniß der Schriften über Plato, seine Schriften und Philosophie mit einigen vorzüglich schätzbaren, welche diese Ostermesse herausgekommen sind, vermehren kann.

Quid Plato spectaverit in Dialogo, qui Meno inscribitur, componendo. Commentatio praelectionibus a se habendis praemissa a Carolo Morgenstern, Halae 1794 4.

Caroli Morgenstern de Platonis Republica Commentationes tres: I. de Proposito atque argumento operis.

Digitized by Google

operis. II. Doctrinae moralis Platonicae ex eodem potissimum opere nova adumbratio. III. Civitatis ex mente Platonis perfectae descriptio atque examen. Halae. 1794. 8.

Diese drei Abhandlungen machen zwar ein Werk für sich aus, sie sind aber auch zugleich als Einleitung zu einem größern Werke zu betrachten, in welchem der Verfasser den Inhalt von dem Meisterstück des Plato, seiner Republik, zwar etwas zusammengedrängt, doch in eben derselben Ordnung, mit möglichster Beibehaltung der Zeichnung und des Kolorits darstellen, und durch philologische, ästhetische und philosophische Anmerkungen und Excurse erläutern wird. Nach einer Probe, die mir zu Gesicht gekommen ist, zu urtheilen, vereinigt der gelehrte Verfasser sehr viele Talente, die sonst nicht allezeit zusammen angetroffen werden, von deren Vereinigung sich aber etwas sehr Vorzügliches erwarten läßt. Die meisten Schriften des Plato sind noch nicht so glücklich gewesen, einen Bearbeiter zu finden, der philosophischen Geist, Geschmack, kritisches Gefühl und Gelehrsamkeit in so hohem Maaße besäße, als diese Werke, welche das philosophische und ästhetische Genie gemeinschaftlich erzeugte, zu erfodern scheinen. Dieses Verdienst wird sich dieser junge talentvolle Mann, der sich in der Schule eines Eberhards und Wolfs ausgebildet hat, um

Digitized by Google

die Republik des Plato erwerben. Wir wünschen, daß der so treflich angelegte Plan bald ausgeführt wurde.

Wenn das System der Platonischen Philosophie beendigt ist, und ich hoffe, daß es in der nächsten Michaelismesse geschehen wird, so werde ich nach dem Wunsche des Hrn. Rezensenten des ersten Bandes in der Allgem. Literatur-Zeitung N. 327. 1793. ein Platonisches Glossarium herausgeben, an welchem ich schon einige Jahre gearbeitet habe. Die Zeit, wenn es erscheinen wird, kann ich noch nicht bestimmen; von dem Plane aber hoffe ich ein andermal ausführliche Rechenschaft zu geben. Jena im April 1794.

Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Digitized by Google

Inhalt.

Theoretische Philosophie. Zweites Hauptstück. Angewandte Metaphysik.

Erster Abschnitt. Prädicate der Dinge an sich. Seite 7

Zweiter Abschnitt. Prädicate der Erscheinungen. 16

Dritter Abschnitt. Somatologie. 25

Vierter Abschnitt. Psychologie. 48

Fünfter Abschnitt. Theologie. 125

Sechster Abschnitt. Kosmologie 164

Sieben-

Digitized by Google

Siebenter Abſchnitt. Teleologie. S. 191

Drittes Hauptſtück. Empiriſche Pſychologie. 197

Digitized by Google

Der
theoretiſchen Philoſophie
Zweites Hauptſtück.

Angewandte Metaphyſik.

Digitized by Google

Digitized by Google

Theoretische Philosophie.

Zweites Hauptstück.

Angewandte Metaphysik.

Nachdem wir die Begriffe des Plato von einem Ding und von den ontologischen Prädicaten überhaupt angeführet haben, so müssen wir nun auch die Prädicate untersuchen, unter welchen er sich Dinge von bestimmter Art gedacht hat. Diese Untersuchung setzt aber die Eintheilung der Dinge voraus.

Die Haupteintheilung der Dinge ist die, in sinnliche wahrnehmbare (αἰσθητα, δοξαστα) und denkbare (νοητα). Die wahrnehmbaren Dinge sind diejenigen, welche vermittelst der Sinnlichkeit und des empirischen Verstandes vorgestellt werden [1]). Die zweiten sind die nur allein durch Vernunft vorstellbaren Dinge [2]). Man muß hier aber zweierlei denkbare Dinge unterscheiden. Sie haben nämlich entweder Realität nur in einem Denkvermögen, oder auch außer demselben. Die ersten sind die Formen der Dinge, und die durch sie vorgestellten Dinge an sich. Die Merkmale, welche in der unten angeführten Stelle vorkommen, passen nur allein auf diese [3]). Die zweiten sind die außer dem Denkvermö-

1) Timaeus IX. S. 348. αἰσθητον — δοξῃ μετ' αἰσθησεως περιληπτον. IX. 302.
2) Timaeus S. 302.
3) Timaeus S. 348.

Digitized by Google

gen existirenden Dinge (Substanzen), die nur durch Vernunft vorstellbar sind, und zu welchen alle vorstellende Wesen, Gott und Seele gehören [4]). Wenn gleich diese Eintheilung nicht mit ausdrücklichen Worten in den Platonischen Schriften vorkommt, so ist sie doch keineswegs grundlos. Wenn er z. B. sagt, die Seele komme den Ideen am nächsten, sie müsse ihnen gemäß gedacht werden [5]), so beziehet sich das offenbar auf nichts anders als auf diese Eintheilung. Denn wenn er die denkbaren Dinge nicht in denkbare Formen der Dinge und denkbare Substanzen unterschieden hätte, und wenn also die Ideen nichts als Substanzen wären, so würde die Seele, von der er lehrt, daß sie kein anschaulicher (ὁρατον) sondern nur denkbarer Gegenstand (αειδες, νοητον) sei, nicht den Ideen gemäß gedacht werden, sondern selbst eine solche Idee sein. Das nämliche Resultat ergiebt sich auch, wenn Plato alle existirende Dinge (Substanzen) eintheilt in körperliche (σωματα) und unkörperliche (ασωματα) oder vorstellende Wesen (ψυχαι) [6]). Denn da er hier nur von Dingen redet, insofern sie außer dem Vorstellungsvermögen wirklich sind, so konnte er bei dieser Eintheilung der

4) Apuleius de Philosophia Platonis (Lugduni Batav. 1623) S. 369. τας υσιας, quas Essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur, mundusque ipse, quarum cogitatione sola concipitur: altera, sensibus subiici potest. — Et primae quidem Substantiae vel Essentiae primum Deum esse, et mentem formasque rerum et animam.

5) Phaedo S. 178, 182. τῳ μεν θειῳ και αθανατῳ και νοητῳ και μονοειδει και ἀδιαλυτῳ και αει ὡσαυτως και κατα ταυτα ἐχοντι ἑαυτῳ, ὁμοιοτατον ειναι ψυχην. Vergl. Philebus S. 306. ὡς ἡ περι ἐκεινα ἐσθ' ἡμιν το τε βεβαιον και το καθαρον και αληθες και ὁ δη λεγομεν εἰλικρινες, περι το αει και κατα τα αυτα ὡσαυτως αμικτοτατα ἐχον, ἡ δευτερον, ἐκεινων ὁ, τι μαλιστα ἐστι ξυγγενες.

6) Epinomis S. 252.

Digitized by Google

der Ideen nicht erwähnen, wenn sie gleich eben so wie die vorstellenden Wesen nur durch Vernunft denkbar sind.

Die Dinge werden zweitens eingetheilt in körperliche (σωματα) und unkörperliche (ασωματα) [7]). Nach einem andern Ausdruck heißen die ersten auch sichtbare (ὁρατα), und die lezten, unsichtbare (αειδη, αοραται) [8]). Die erstern sind nichts anders als die Substanzen im Raume, wie sie angeschauet werden; die zweiten die Substanzen, insofern sie nicht anschaulich, sondern nur denkbar sind. Es ist aber hier eben das zu bemerken, was wir bei der ersten Eintheilung gesagt haben: unkörperliche, nicht anschauliche Dinge bedeuten nicht immer Substanzen, sondern auch die Ideen, die Formen der Dinge. Das Wort ασωματος hatte vielleicht auch eine weitere Bedeutung, als wir ihm hier gegeben haben, daß es nicht allein auf blos denkbare Gegenstände, sondern auch auf anschauliche und körperliche sich bezog. Alcinous führt unter den Lehrsätzen des Plato auch diesen an, die Accidenzen der Körper sind unkörperlich [9]). Wenn das seine Richtigkeit hat, wie es denn wirklich sehr wahrscheinlich kann gemacht werden, so unterschied Plato die Accidenzen von den körperlichen Substanzen, und insofern die erstern nicht Substanzen, nicht Körper sind, nennt er sie ασωματα. Als Beispiel kann man gewissermaßen die Stelle anführen, wo die Harmonie etwas Unkörperliches genennt wird [10]).

7) Epinomis S. 252. Politicus S. 64, 65.

8) Phaedo S. 179. Timaeus S. 348. Phaedo S. 185, 189. Daß νοητον und αειδες, αισθητον und ὁρατον gleichbedeutend sind, erhellet aus den angeführten Stellen; so sagte Phaedo S. 189. εἰναι δε το μεν τοιουτον, αισθητον τε και ὁρατον, ὁ δε αυτη ὁρᾳ, νοητον τε και αειδες, de Republ. VI. S. 121. VII. S. 147. Sophista S. 261.

9) Alcinoi εισαγωγη C. XI. ὁτι αι ποιοτητες ασωματοι.

10) Phaedo S. 195. ὡς ἡ μεν ἁρμονια αορατον τι και ασωματον, Plato verstehet aber unter αοραται nicht allein denkbare Sub-

Drittens, nach einer andern Eintheilung, sind die Dinge entweder unveränderliche oder veränderliche. Die erstern haben Bestimmungen, die immer wechseln; die zweiten sind in ihren Bestimmungen immer ohne Wechsel, sie werden immer durch die nämlichen Prädicate vorgestellt. Die erstern können nur durch die Sinne vorgestellt (angeschauet), die lezten nur gedacht werden [11]). Die unveränderlichen Dinge sind wiederum theils die Substanzen, die nur denkbar sind, theils die Ideen [12]).

Hieraus gehet das Resultat hervor, daß Plato nur zwei Arten von Substanzen annahm, nämlich anschauliche und denkbare Wesen, oder Erscheinungen (φαινομενα) und Dinge an sich (οντα, οντως οντα). Denn obgleich nur der Inbegriff von Merkmalen, welche in den Ideen enthalten sind, das Wesen der Dinge an sich ausmacht, so werden doch die denkbaren Substanzen oder vorstellenden Wesen unmittelbar durch die Ideen gedacht, und, wie sich Plato ausdrückt, sie entsprechen ihnen auf das genaueste [13]). Wir müssen also zuerst die Prädicate aufsuchen, unter welchen sich Plato Erscheinungen und Dinge an sich dachte, ehe wir zu den bestimmten Arten von Substanzen übergehen.

Substanzen, sondern auch Accidenzen der denkbaren Substanzen. Sophista S. 261. de Republica IX. S 267.

11) Phaedo S. 179. ηκιν τυτων μεν (των ωδαμως κατα ταυτα οντων) και ἁψαιο, και ιδοις, και ταις αλλαις αισθησεσιν αισθοιο· των δε κατα ταυτα εχοντων ηκ εστιν ὁτῳ ποτ' αν αλλῳ επιλαβοιο η τῃ της διανοιας λογισμῳ. Timaeus S. 348. 302.

12) Phaedo S. 178. 182.

13) Epistol. VII. S. 131. 132. τυτων δε εγγυτατα μεν ξυγγενειᾳ και ὁμοιοτητι τῳ πεμπτῳ (das war das το γνωστον τε και αληθες S. 131.) νυς τεταγμενα. Phaedo S. 182.

Erster

Erster Abschnitt.

Prädicate der Dinge an sich.

Die Idee, das heißt nach dem, was wir oben erwiesen haben, der Gattungsbegriff, ist das Ding an sich. Plato verwechselte also den Begriff eines Noumenon mit dem eines Dinges an sich. Beide waren ihm gleichbedeutend. Hieraus entspringen alle die Prädicate, welche in dem Platonischen System den Dingen beigelegt werden, die wir hier nur mit kurzen anführen werden, da wir in dem zweiten Bande S. 120 ff. weitläufiger davon gehandelt haben.

I. Das Ding an sich läßt sich nicht anschauen, sondern nur denken. Daher müssen von demselben alle Prädicate ausgeschlossen werden, die wir nur durch die Sinne, vermöge des empirischen Verstandes, wahrnehmen, z. B. Farbe, Gestalt [1]).

II. Es giebt von jedem Geschlecht nur ein Ding an sich, z. B. von Menschen nur ein Mensch, von Thieren nur ein Thier; denn es läßt sich von allen diesen nur ein Gattungsbegriff denken [2]).

III. Jedwedes Individuum einer Gattung hat außer den Eigenschaften, wodurch es ein einzelnes konkretes Ding ist, auch die Merkmale des Dinges an sich, vermöge deren es unter dieselbe Gattung gehöret. Daher kommt es, daß alle diese Individua, insofern sie unter eine Gattung gehören,

1) Phaedo S. 179. de republica VI. S. 116. Timaeus S. 348. Phaedrus S. 322.

2) de republica X. S. 278. Philebus S. 216.

einerlei Merkmale haben, und das Ding an ſich enthält die allgemeinen Merkmale, welche allen konkreten Dingen einer Gattung zukommen. Es iſt alſo das Weſen, die Form dieſer Dinge [3].

IV. Da das Ding an ſich eigentlich nur ein Vernunftbegriff iſt, ſo hat es zwar die Merkmale eines Begriffs überhaupt, nämlich Einheit und Vielheit (Inbegriff von Merkmalen); aber die Vielheit iſt doch nicht eine Mannichfaltigkeit von außer ſich befindlichen Theilen. Inſofern iſt das Ding an ſich nicht zuſammengeſezt, ſondern einfach (ειλικρινες, το αει και κατα ταυτα ὡσαυτως αμικτοτατα εχον) [4].

V. Das Ding an ſich iſt ein Ganzes, ein Inbegriff von Merkmalen, welche nothwendig zuſammen gehören. Kein Merkmal kann davon genommen, aber auch keines hinzu gethan werden. Es iſt alſo unveränderlich, d. h. es iſt in demſelben kein Wechſel von Veränderungen (γενεσις) [5].

VI. Da es ohne alle Veränderung iſt, ſo iſt es ſich zu aller Zeit gleich und ähnlich (ὁμοιον, ταυτον, ὁμοειδες, βεβαιον) [6].

VII. Das

3) Phaedo S. 227. de legibus S. 222. 226. de republ. VI. S. 116.

4) Phaedrus S. 322. Phaedo S. 182. 183. Philebus S. 306.

5) Timaeus S. 348. αγεννητον και ανωλεθρον, ουτε εις ἑαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ουτε αυτο εις αλλο ποι ιον. S. 301. το ον μεν αει, γενεσιν δε ουκ εχον. Eine Idee kann nicht das Gegentheil von ſich ſelbſt werden. Phaedo S. 232. 236.

6) Cratylus S. 345. αλλ' αυτο φωμεν το καλον, ὡ τοιουτον αει εστιν, οἱον εστι. de Republica IX. S. 267. το τω αει ὁμοιως εχομενον και αθανατον και αληθειας, και αυτο το τοιουτον ον και εν τοιουτῳ γιγνομενον. Phaedrus S. 372. Symposium S. 247. Philebus S. 216.

VII. Das Ding an sich ist also unzerstörbar. Es kann durch keine Kraft der Natur zernichtet werden. Dieses folgt schon aus der Unveränderlichkeit und aus dem Begriff einer Idee als eines abstrakten Begriffs [7]).

VIII. Das Ding an sich ist nicht in dem Raume. Dieser Satz ist zwar nicht unmittelbar bewiesen, er ist aber eine nothwendige Folge aus andern. Denn Plato bestreitet erstlich den Satz: Alles was wirklich ist, ist an irgend einem Orte oder in dem Raume, als einen der Quantität nach falschen Satz. Er gilt nur für Erscheinungen, und nicht für Dinge an sich, insofern diese jenen entgegen gesetzt sind [8]). Wenn die Idee oder das Ding an sich nicht angeschauet, sondern nur gedacht wird, wenn es daher ohne Gestalt, Farbe u. dgl. vorgestellt werden muß, so folgt nothwendig daraus, daß es nicht im Raume sein kann. Denn Raum ist bei dem Plato nichts anders als die Materie, insofern sie durch Figuren bestimmt oder begränzt ist.

IX. Das Ding an sich wird gedacht als in der Zeit befindlich, aber so daß alle Veränderung ausgeschlossen ist. Es ist, beharrend in der Zeit, was es ist; aber es war nicht und wird nicht sein [9]). Der Grund von dieser Behauptung wird aus dem folgenden erhellen. Ich führe hier nur einige Stellen an, wo er von den Ideen und also auch von den Dingen an sich sagt, daß sie ewig sind, das

 heißt,

7) Timaeus S. 348. Phaedo S. 180. 182. Symposium S. 247.

8) Timaeus S. 349. Symposium S. 247.

9) Timaeus S. 317. τη δε (αιδιω ουσια) το εστι μονον κατα τον αληθη λογον προσηκει. Symposium S 241. ω τω παντα ταυτα το αυτο αει ειναι ωσπερ το θειον. Timaeus S. 302.

Digitized by Google

heißt, in der Zeit, aber ohne Anfang, ohne Ende, ohne Veränderung. So nennt Plato die Idee von einem beseelten Wesen ζωον αἰδιον [10]); das Schöne an sich ist zu allen Zeiten, es entstehet und vergehet nicht [11]). Das Ideal, nach welchem Gott die Welt bildete, oder der Inbegriff aller Ideen, ist ewig [12]).

X. Die Dinge an sich sind zwar in der Zeit, aber doch nicht auf Zeitbedingungen eingeschränkt, sie sind auch nicht durch den Raum begränzt. Folglich sind sie absolut. So ist z. B. das an sich Schöne nicht etwa hier schön, dort häßlich; oder in dieser Zeit schön, zu einer andern nicht; es ist nicht im Verhältniß zu diesem schön, zu einem andern häßlich; es ist nicht etwa für diesen oder jenen schön, sondern für jedermann. Das an sich Schöne ist also das, was in aller möglichen Beziehung schön ist. So ist es mit allen Ideen [13]).

XI. Das Ding an sich läßt sich durch keine ihm entsprechende Anschauung vorstellen. So ist es z. B. unmöglich, ein Gesicht, eine Hand, oder einen Menschen, ein Mädchen, für das an sich Schöne zu halten. Ueberhaupt kann man sich keinen Gegenstand denken, der der Idee entspräche, außer der in ihr und durch sie vorgestellte Gegenstand. Aus diesem Grunde ist es unmöglich, der Idee einen Ort, in welchem sie hypostasirt sei, oder ein

10) Timaeus S. 317. καθαπερ αν αυτο τυγχανει ζωον αἰδιον — ἡ μεν αν ζωα φυσις ετυγχανεν ουσα αιωνιος.

11) Symposium S. 247.

12) Timaeus S. 303. 317.

13) Symposium S. 247. ᾳ τη μεν καλον, τη δ' αισχρον· ωδε τοτε μεν, τοτε δ' ᾳ· ωδε προς μεν το, καλον, προς δε το, αισχρον· ωδ' ενθα μεν καλον, ενθα δε αισχρον· ως τισι μεν αν καλον, τισι δε αισχρον.

Digitized by Google

ein Subjekt anzuweiſen, welches dieſelbe vollkommen und vollſtändig repräſentirte [14]).

XII. Hieraus folgt alſo, daß das Ding an ſich von allem Exiſtirenden abgeſondert iſt. Es iſt das Reale, das unabhängig von allem andern ſich ſelbſt vollkommen gleichförmig iſt, nur gedacht wird, nicht als etwas außer ſich oder außer der Vorſtellung, ſondern nur in und durch ſich ſelbſt Befindliches [15]).

XIII. Das Ding an ſich iſt nichts anders als der nach den Formen der Vernunft vorgeſtellte Gegenſtand (νοημα, νοητον) [16]). Es iſt alſo nur in einem Vernunftvermögen denkbar. Die Dinge an ſich ſind aber die Formen der wirklichen Dinge, die in der Welt vorkommen. Ein Beſtandtheil derſelben iſt die Form, daher jedes Ding als Verbindung der Form mit etwas anderm, woran die Form wirklich gemacht worden, anzuſehen iſt. Dieſe Verbindung ſezt eine Urſache voraus, und zwar eine verſtändige, welche Gott iſt. Gott hat daher alle Dinge gebildet, nach den nothwendigen Vernunft-Idealen oder Ideen; er hat ihnen die Form mitgetheilt [17]). Die Begriffe der göttlichen Intelligenz ſind alſo die Dinge an ſich, welche die menſch-

14) Sympoſium S. 247. ὐδ' αν φανταϛθηϛαι αυτο το καλον, οἱον προσωπον τι ὐδε χειρες, ὐδ' αλλο ὐδεν, ὡν σωμα μετεχει. Hippias minor S. 18.

15) Sympoſium S. 247. ὐδε τυ ον εν ἑτερῳ τινι, οἱον εν ζωιῳ, ἡ εν γῃ, ἡ εν ὐρανῳ, ἡ εν τῳ αλλῳ· αλλα αὐτο καθ' αὐτο μεθ' αὐτυ μονοειδες αει ον. Philebus S. 306. το αει και κατα ταυτα ὡϛαυτως αμικτοτατα ἐχον.

16) Parmenides S. 83. αλλα μη των ειδων ἑκαϛον τυτων ἡ νοημα, και ὐδαμυ αυτῃ προϛηκῃ εγγιγνεϛθαι αλλοθι ἡ εν ψυχῃ.

17) de Republica VI. S. 119. 120. VII. S. 133. Philebus S. 219.

Digitized by Google

menschliche Vernunft sich nur insofern vorstellen kann, als die Vernunft selbst ein Geschenk der Gottheit ist (2ter Band S. 123 ff.). Es läßt sich also auch hieraus erklären, warum die Dinge an sich ewig und unveränderlich sind. Denn sie sind die Ideen der Gottheit, einer ewigen unveränderlichen Intelligenz [13]).

XIV. Das Ding an sich ist also an sich betrachtet nichts anders als die Form aller Dinge; in Rücksicht auf Gott, eine in seinem Vernunftwesen nothwendig gegründete Vorstellung oder Idee, wornach er

13) Dieses Resultat aus einer reiflichen Ueberlegung aller Platonischen Behauptungen von den Ideen kann auch durch Autorität (wenn diese hier etwas entscheiden soll) bestätiget werden. So sagt Cicero Oratore c. has rerum formas appellat ideas Plato, easque gigni negat, et ait, semper esse ac ratione et intelligentia contineri. Galenus Historia Philosophiae, C. VI. ἰδέα ἐστιν ὑσια ασωματος, αιτιατων, οἰα ἐστιν αυτη, και παραδειγμα των κατα φυσιν ἐχοντων αἰσθητων ὑποστασεων, αυτη μεν ὑχ ὑφεστωσα καθ' ἑαυτην, ενεικονιζουσα δε τας αμορφους ὑλας και αιτια γινομενη της τυτων διαταξεως. Πλατων δε συγχωρει, ὁσον δυνατον, ὁτι εν τοις νοημασι και ταις φαντασιαις δει ζητειν ἰδεας τυ θευ. In der dem Plutarch beygelegten Schrift: περι των ἀρεσκοντων τοις φιλοσοφοις I, 10. fand sich eben die Lesart αυτη μεν μη ὑφεστωσα καθ' αὑτην; Hr. Prof. Beck strich das Wort μη in seiner Ausgabe aus, weil es sich in dem Eusebius, Stobaeus und der Korsinischen Ausgabe nicht fand. Allein, ich weiß nicht, ob man nicht die Uebereinstimmung beider Schriften für einen nicht unwichtigen Grund ansehen dürfte, daß das μη die rechte Lesart ist. Der Zusammenhang scheint es außerdem nothwendig zu erfodern. Denn da in dem Pseudo-Plutarch ausdrücklich gesagt wird, daß Plato die Ideen in den Begriffen der Gottheit gesetzt habe, so können sie für sich bestehende Wesen unmöglich sein, es wäre denn, daß man ὑφεσαναι καθ' ἑαυτο auf eine andere Weise erklärte. Auf jeden Fall können also die angeführten Stellen als Belege einer mit unserer übereinstimmenden Erklärung angesehen werden.

Digitized by Google

er wirket. In dieſer Rückſicht iſt es das Muſter aller Dinge, die Gott gebildet hat (παραδειγμα). In Beziehung auf die menſchliche Vernunft das erſte, oder wenn man lieber will, das lezte Denkbare [19]).

XV. Ihre Realität beruhet darauf, daß das Vernunftvermögen ein von dem empiriſchen Verſtand verſchiedenes Vermögen iſt, und daher durch beide verſchiedene Gegenſtände vorgeſtellt werden, durch den lezten, Dinge, wie ſie erſcheinen, durch den erſten, Dinge, wie ſie an ſich ſind [20]).

XVI. Die Dinge an ſich ſind nicht für ſich beſtehende Dinge, Subſtanzen, ſondern die durch die göttlichen Vernunftbegriffe vorgeſtellten Dinge. (Die Beweiſe von der lezten Behauptung werden unten in der Theologie vorkommen.) Wenn nun wirkliche Dinge, Subſtanzen, nach ihnen gebildet werden, ſo wird ihnen erſt objektive Realität (ουσια) oder ein Objekt gegeben, an welchem die Idee, alſo außer ſich vorkommt [21]). Dieſes geſchiehet entweder ſo, daß mit der Form ein äußerer Stoff verbunden wird, oder nicht [22]). Im erſten Falle ent-

19) Alcinoi Iſagoge C. IX. εστι δε και ἡ ἰδεα, ὡς μεν προς θεον νοησις αυτου· ὡς δε προς ἡμας, νοητον πρωτον· ὡς δε προς την ὑλην μετρον· ὡς δε προς τον αισθητον κοσμον, παραδειγμα· ὡς δε προς αὐτην εξεταζομενη, ουσια.

20) Timaeus S. 347. ει μεν νυς και δοξα αληθης εστον δυο γενη, πανταπασιν ειναι καθ' αὑτα ταυτα, αναισθητα ὑφ' ἡμων, ειδη νοημενα μονον.

21) Philebus S. 216. μετα δε τυτ', εν τοις γιγνομενοις αυ και απειροις εἰτε διεσπασμενην και πολλα γεγονοιαν θετεον, εἰθ' ὁλην αυτην αὑτης χωρις.

22) Es iſt damit, wie mit der menſchlichen Erkenntniß. An ſich giebt es nur eine Idee von dem was gut, ſittlich, gerecht u ſ. w. iſt. Aber durch die Verbindung dieſer Ideen unter einander und mit Handlungen und Körpern iſt es erſt möglich, ſich mehrere Gegenſtände derſelben vorzuſtellen.

de

entstehen körperliche Substanzen, im andern unkörperliche. Diese unkörperlichen, denkbaren Substanzen sind nur dadurch von den Dingen an sich unterschieden, daß sie erstlich objektive Realität, Subsistenz, außer der Vorstellung erhalten haben. Hieraus kann man sich erklären, warum Plato, wo er von der Bildung der Seelen handelt, das sinnliche und verständige Vorstellungsvermögen, welche beide die Idee der Seele ausmachen, mit der Existenz (ουσια) vereinigen läßt [23]). Zweitens, daß sie, die Gottheit ausgenommen, nicht frei von Veränderungen sind. Die Dinge an sich müssen ohne alle Veränderung gedacht werden. Als Objekte des göttlichen Verstandes sind sie weder Substanzen noch Accidenzen, sondern die Formen von beiden. Sie stehen, obgleich in einer und derselben Vernunft verbunden, dennoch in keiner Wechselwirkung. Alles dieses findet bei den denkbaren Substanzen nicht statt. Als Substanzen, die nur denkbar sind, sind sie auch unveränderlich; aber man unterscheidet in ihnen Bestimmungen, Accidenzen, welche wechseln [24]). Drittens, Einer Gattung von Dingen liegt nur ein Ding an sich zum Grunde. Alle denkbare Substanzen machen als solche nur eine Gattung aus, aber sie begreift eine große Anzahl derselben in sich.

Ungeachtet dieser Verschiedenheiten werden die denkbaren Substanzen doch für Dinge an sich geachtet, und dieses

de republica V. S. 58. αυτο μεν εν εκαστον ειναι· τη δε των πραξεων και σωματων και αλληλων κοινωνια πανταχυ φανταζομενα, πολλα φαινεσθαι εκαστον.

23) Timaeus S. 312.

24) de Republica IX. S. 267. το τε αει ομοιως εχομενον ωσαυτως, και αληθειας, και αυτο τοιουτον ον και εν τοιουτω γιγνομενον. Confer. Sophista S. 264. 265.

Digitized by Google

dieſes deswegen, weil ſie als Subſtanzen nur durch die Vernunft vorgeſtellt werden können, und ſie dieſes mit den Ideen gemein haben. Es giebt nur eine Gattung von denkbaren Subſtanzen, nämlich vorſtellende Weſen, Seelen. Nun können wir aber uns keinen andern Begriff von derſelben machen, als daß ſie dasjenige ſey, wodurch wir vorſtellen, denken, erkennen, u. ſ. w. alſo als eine Kraft, von welcher wir die Wirkungen unterſcheiden, wenn ſie ſich gleich auf ſie als ihren Grund beziehen. Wir denken uns das Ich als den Grund von alle dem, was im Gemüthe vorgehet [25]). Es iſt alſo keine unmittelbare Vorſtellung, wodurch wir die Seele anſchaueten, ſondern nur eine mittelbare, durch Schlüſſe von den Wirkungen auf ihren Grund. Bei allem Wechſel der Vorſtellungen, Begierden, Willensbeſtimmungen, denken wir uns doch immer ein und daſſelbe Subjekt, in welchem das alles vorgehet, ohne daß dadurch ihr Weſen verändert wird. Wird alſo von dieſem Subjekt die Summe von Accidenzen, Veränderungen, Wirkungen abgeſondert, ſo bleibt nichts übrig als der Begriff von einem vorſtellenden, denkenden, wollenden Weſen, welcher als Gattungsbegriff zugleich auch das Ding an ſich ſelbſt, Seele iſt. Die Seele, inſofern ſie alſo gedacht wird, iſt nichts anders als die Idee von einem vorſtellenden Weſen verbunden mit der Exiſtenz (Subſiſtenz), welches der Idee fehlet.

Es läßt ſich alſo daraus erklären, wie und warum den denkbaren Subſtanzen alle die Prädicate beigelegt werden, welche den Dingen an ſich zukommen, z. B. daß die Seele als ein unvergängliches, unzerſtöhrbares, untheilbares Weſen gedacht wird. Auch wird es daraus begreiflich, warum die Seele etwas Göttliches genannt

25) Alcibiades I. S. 65. de legibus X. S. 81. 90.

nannt wird, weil sie nämlich eine realisirte Idee der Gottheit ist.

Der Inbegriff aller denkbaren Wesen heißt bei dem Plato νοητος τοπος; welcher Ausdruck nichts anders bedeutet, als der einer Verstandeswelt[26]).

Zweiter Abschnitt.

Prädicate der Erscheinungen.

Schon vor dem Plato hatte man angefangen, den Unterschied zwischen einem gedachten und einem angeschauten Gegenstand zu bemerken, aber ohne die Merkmale von beiden zu entwicklen. Plato ging nun auf diesem Wege weiter, und sezte beide Begriffe deutlicher auseinander.

Erscheinen (φαινεσθαι) ist überhaupt so viel als empfunden werden; es entspricht ihm also das empfinden, anschauen (αισθανεσθαι) [1]). Erscheinung (φαινομενον) ist also ein Gegenstand, der durch Sinnlichkeit vorgestellt wird. Ihm ist der Gegenstand, insofern er gedacht wird, (νοητον) entgegengesezt. Das Sinnliche (αισθητον), Anschauliche (ὁρατον) und Erscheinung ist also einerlei [2]). Da in der Platonischen Philosophie das Denkvermögen für das eigentliche Erkenntnißvermögen gehalten wird, so folgt daraus, daß durch die Sinnlichkeit nichts vorgestellt wird, was an und für sich bestehet,

26) de republica VI. S. 118. VII. S. 132. 152.

1) Sophista S 69. το δε γε φαινεται, αισθανεσθαι εστι.

2) de Republica X. S. 298. 286. de Republica VI. S. 121. 119. Timaeus S. 302. 348. αισθητον, γενητον, πεφορημενον.

ſtehet, was ein objektives Weſen hat. Das Veränderliche, Individuelle iſt nur der Gegenſtand der Sinnlichkeit; es wird dadurch nicht einmal ein Objekt erkannt, viel weniger das Ding an ſich. So nehmen wir an einem Körper ſeine Geſtalt, Größe, Farbe wahr; dieſes ſind aber nur einzelne Vorſtellungen, durch welche allein noch kein Objekt vorgeſtellt wird. Der Verſtand verbindet den Stoff, welchen die Sinnlichkeit liefert; dadurch wird erſt die Vorſtellung eines Objekts erzeugt. Außer der Verbindung des Mannichfaltigen durch den Verſtand, muß noch die Beziehung auf ein Objekt hinzu kommen, an welchem das Veränderliche wahrgenommen wird. Dieſe Beziehung iſt kein Anſchauen, ſondern ein Denken. Das Objekt, welches dadurch vorgeſtellt wird, iſt aber nicht das Ding an ſich, welches nur gedacht werden kann. Denn die Prädicate, wodurch es vorgeſtellt wird, ſind durch die Sinnlichkeit gegeben, und daher veränderlich, da hingegen das Ding an ſich der Inbegriff von unveränderlichen, weſentlichen Prädicaten iſt [3]).

Der durch Sinnlichkeit und Verſtand vorgeſtellte Gegenſtand iſt die Erſcheinung. Im engern Sinne iſt Erſcheinung nur die durch Sinnlichkeit wahrgenommene Veränderung an einem Objekt. Der Beweis davon liegt darin, daß das Ding an ſich der Erſcheinung entgegengeſezt iſt. Jenes iſt der durch den Gattungsbegriff vorgeſtellte Gegenſtand, und daher giebt es von jeder Gattung nur ein Ding an ſich. Nun giebt es aber mehrere Individua, die unter eine Gattung gehören (πολλα im Gegenſatz des ἑν), die alſo außer den Gattungsmerkmalen noch andere haben, wodurch ſie ſich unter einander unterſcheiden. Plato ſtellte ſich

3) Man ſehe S. 210 ff. des 2ten Bandes. Hieher gehört noch die Stelle Timaeus S. 348. 349. Sympoſium S. 240. 241.

ſich die Möglichkeit, daß alle Individuen einer Gattung einerlei Gattungsmerkmale haben, ſo vor, daß die Individuen von der Gottheit nach dem Muſter der Dinge an ſich wirklich gemacht worden, wodurch alle unter einer Gattung enthaltenen Dinge gemeinſame Merkmale bekommen haben. In dieſer Rückſicht ſind alle concrete Dinge Nachbildungen, Kopien der Dinge an ſich (ὁμοιωματα, εικονες, ειδωλα [4]). Die denkbaren Subſtanzen kommen ihnen am nächſten, weil mit der Idee eines vorſtellenden Weſens kein fremder Stoff verbunden iſt. Die körperlichen Subſtanzen hingegen ſind durch die Vereinigung eines äußern, materiellen Stoffes mit den Ideen entſtanden. Dasjenige, was alle Individuen einer Gattung gemein haben, wird durch Verſtand und Vernunft erkannt; die beſondern, individuellen Merkmale lehrt die Wahrnehmung. Durch die Sinnlichkeit lernt man alſo nicht diejenigen Merkmale kennen, welche dem Gattungsbegriff, dem Ding an ſich entſprechen, ſondern vielmehr diejenigen, wodurch die konkreten Dinge von dem Dinge unterſchieden, oder nicht daſſelbe ſind. Auch ſogar der äußere Stoff, an welchem die Ideen nachgebildet ſind, iſt von dem Ding an ſich unterſchieden. Da nun das Ding an ſich demjenigen entgegengeſezt iſt, was erſcheint, ſo müſſen ſowohl die Veränderungen, die durch Sinnlichkeit unmittelbar wahrgenommen werden, als das Subſtrat, auf welches dieſe bezogen werden, Erſcheinungen ſein.

Erſcheinung iſt der durch die Sinnlichkeit vorgeſtellte Gegenſtand. Die Prädicate deſſelben werden aus der Wahrnehmung genommen. Da wir aber durch

4) Parmenides S. 84. τα μεν ειδη ταυτα ὡςπερ παραδειγματα ἑσταναι τῃ φυσει· τα δε αλλα τυτοις εοικεναι, και ειναι ὁμοιωματα. Die Erſcheinung iſt nur ein Bild (ειδωλον), ein Schatten (σκια) von dem Ding an ſich. de republ. VII. S. 163.

durch die Sinnlichkeit nur das Besondere, Individuelle und Veränderliche wahrnehmen, so muß ein Objekt, welches durch die Sinnlichkeit vorgestellt wird, als veränderlich gedacht werden (γιγνομενον)[5]. Alles was ein Gegenstand der Wahrnehmung ist, wechselt beständig, z. B. Gestalt, Farbe, Größe, Wirkungen. Ein Mensch ist als Kind klein; er wird größer; es ist kein Theil seines Körpers, der sich nicht veränderte; auch sogar seine Vorstellungen, Begehrungen, Gefühle wechseln fast alle Augenblicke. Ungeachtet nun alles bei ihm in beständigem Wechsel ist, so stellen wir uns doch ihn als identisch und beharrlich vor[6]. Dieses kommt daher, daß der Verstand die veränderlichen Bestimmungen mit dem Gattungsbegriff, der unveränderlich ist und die Natur des Objekts ausmacht, verbindet. Indem dieses geschiehet, wird das Objekt durch Prädicate vorgestellt, welche ihm nicht zu allen Zeiten, in aller Rücksicht zukommen, sondern die bald anfangen, bald aufhören zu sein. Und daher würde man sich sehr täuschen, wenn man ein Objekt, so wie wir es wahrnehmen, für das Ding an sich halten wollte[7]. Ein solches veränderliches Objekt wird daher durch diese Prädicate, welche an ihm wechseln, sowohl positiv als negativ bestimmt: sie werden ihm sowohl beigelegt, als auch von ihm verneinet. Es ist das, was man von ihm aussaget, und ist es auch nicht (ον και μη ον). Denn Veränderung, Wechsel der Bestimmungen läßt sich nur auf diese Art denken, daß eine Bestimmung gesezt wird, wenn die andere aufhöret. Es ist also unmöglich, sol-

 che

5) Timaeus S. 302. το γιγνομενον μεν, ον δε ουδεποτε. de republica VII. S. 153. Phaedo S. 179.

6) Sympoſium S. 240. 241.

7) Timaeus S. 343. ὅτω δη τυτων ουδεποτε των αυτων ἑκαστων φανταζομενων, ποιον αυτων, ὡς ον ὁτιουν τυτο και ουκ αλλο πεφυκως διϊσχυριζομενος, ουκ αισχυνει γε τις αὐτον, ουκ εστιν.

che Bestimmungen in die objektive Einheit schlechthin aufzunehmen und zu sagen, es ist das, es gehört zu seinem Wesen. Das Urtheil würde falsch sein, wenn es nicht auf Zeitbedingung eingeschränkt wäre, so daß die Bestimmung dem Objekt nur dann und in sofern beigelegt wird, als sie in demselben angetroffen wird. Mit andern Worten: die Prädicate, unter welchen die Erscheinung vorgestellt wird, gehören nicht zu dem Wesen des Dinges, sondern sind nur zufällig; und insofern an einem Objekt zufällige Bestimmungen angetroffen werden, ist es Erscheinung. Plato nennt ein solches Objekt ποιον, zum Unterschiede des ον, το τι [8]). Unter dem lezten verstehet er den Inbegriff von nothwendigen und wesentlichen, unter dem ποιον den Inbegriff von zufälligen Prädicaten, welche die Sinnlichkeit liefert.

Die Erscheinungen, insofern sie veränderliche Dinge sind, sind in der Zeit, vermöge des Gesetzes der Veränderung. (2ter Band S. 305, 306.) Da sie der Uebergang von einem Zustande in den entgegengesezten ist, so können diese Bestimmungen nach dem Gesetz des Widerspruchs nur in der Zeit mit einem und demselben Objekt verbunden werden, so daß es in einer Zeit das ist, was es in einer andern nicht ist. Die Erscheinungen sind also in der Zeit, aber nicht beharrlich sondern veränderlich [9]).

Jede Veränderung sezt aber etwas Beharrliches voraus (2ter Band S. 302, 305, 306.). Da nun ein Phänomenon, insofern es das ist, in beständigem Wechsel ist, so läßt sich für das erste die Beharr-

8) Epistola VII. S. 132. προς γαρ τουτοις ταυτα ουχ ηττον επιχειρει το ποιον τι περι εκαστον δηλουν, η το ον εκαστω, δια το των λογων ασθενες. S. 133. δυοιν οντοιν, τω τε οντος και τω ποιω τινος, ω το ποιον τι, τοδε τι ζητουσης ειδεναι της ψυχης.

9) Timaeus S. 317. 318. Symposium S. 240. 241.

Digitized by Google

harrlichkeit desselben nicht anders denken, als eine ununterbrochene Reihe von Veränderungen. Um diese aber zu denken, ist nothwendig, ein Objekt vorzustellen, an welchem diese Reihe abläuft, so daß es, obgleich immer anders, dennoch dasselbe Objekt sei[10]). Diese Identität der veränderlichen Objekte beruhet nun darauf, daß es außer den wechselnden Bestimmungen auch noch Prädicate hat, welche demselben, so lange es existirt, beständig zukommen[11]). Welches sind aber diese Prädicate? Keine andern als die Gattungsmerkmale, der Antheil an der Idee oder Form. So ist ein Körper, wenn sich auch seine Figur und Gestalt alle Augenblicke ändert, dennoch immer ein Körper, das heißt, eine durch Gränzen bestimmte Materie. Er ist nicht Körper überhaupt (in abstracto), das heißt die Idee, (denn die wechselt nicht), aber doch ein Körper in concreto[12]). Also wird die Erscheinung zwar durch Prädicate, welche die Sinnlichkeit liefert, vorgestellt; aber durch lauter veränderliche Prädicate läßt sich nur unter der Bedingung ein Objekt denken, wenn dieses gewisse

10) Symposium S. 241. τυτῳ γαρ τῳ ἑτερῳ παν το θνητον σωζεται, ου τῳ πανταπασι τοὐτο αει ειναι, ὡσπερ το θειον, αλλα τῳ το απιον και παλαιουμενον ἑτερον νεον εγκαταλιπειν, οἱον αυτο ην. S. 240 ἡ θνητη φυσις ζητει κατα το δυνατον αει τε ειναι και ἀθανατος· δυναται τε ταυτῃ μονον τῃ γενεσει, ὁτι αει καταλιπει ἑτερον νεον αυτι τυ παλαιυ.

11) de Legib. X. S. 84. και μην και συγκρινομενα μεν αυξανεται, διακρινομενα δε φθινει τοτε, ὁταν ἡ καθεστηκυια ἑκατων ἑξις διαμενῃ· μη μενουσης δε αυτης, δι' αμφοτερα απολλυται.

12) Timaeus S. 343. 344. εν ᾧ δε εγγιγνομενα ἑκαστα αυτων φανταζεται, και παλιν ἐκειθεν απολλυται, μονον ἐκεινο αν προσαγορευειν τῃ τε τυτο και τῳ τοδε, προσχρωμενος ονοματι· το δε ὁποιον ην τι, θερμον ἡ λευκον, ἡ και ὁτιων των ἐναντιων, και πανθ' ὁσα ἐκ τυτων, μηδεν ἐκεινο αν τυτων καλειν.

bleibende, unveränderliche Bestimmungen hat, welche ihren Grund darin haben, daß alle wirkliche Objekte nach den Ideen gebildet sind. Daher sind die Ideen in dem Platonischen System die Ursache von der Unveränderlichkeit der Dinge[13]).

Da jede Erscheinung als ein Inbegriff von wesentlichen und zufälligen Prädicaten gedacht werden muß, und die Ideen als die Formen aller Dinge, die wesentlichen Prädicate derselben enthalten, so werden die Erscheinungen als geformt und gebildet nach den Ideen betrachtet. Dieses sezt aber einen Stoff voraus, mit welchem die Idee oder die Form vereiniget worden ist, einen Stoff, der die Idee nicht enthält, der also außer ihr ist[14]). Dieser Stoff ist die Materie, welche den Raum erfüllt, und daher mit dem Raum verwechselt wird. Da nun jede Veränderung ein Objekt voraussezt, an welchem sie wahrgenommen wird, so wird das, was erscheint, auf ein Objekt im Raume, (ein Ort, τοπος, χωρα, wie sich Plato ausdrückt) bezogen. Die Erscheinung ist also das im Raume beharrliche Wesen, eine körperliche Substanz[15]). Dieser Beweis, der sich auf den wahren Satz gründet, daß aller Veränderung etwas Beharrliches zum Grunde liegt, ist dem Plato nicht ganz geglückt. Denn dieses Gesetz des Verstandes gilt auch für die Wahrnehmungen des innern Sinnes. Alles was wir durch den innern Sinn erfahren, sind Accidenzen, welche auf ein gedachtes Objekt bezogen werden[16]). Gleichwohl schließt Plato daraus nicht auf

13) Aristoteles Metaphysic. I, 6.

14) Timaeus S. 345, 346.

15) Timaeus S. 349. εικονι μεν επικτερ νυ' αυτο τυτο εφ' ᾧ γεγονεν, ἑαυτης εστιν, ἑτερῳ δε τινος αει φερεται φανταζμα, δια ταυτα εν ἑτερῳ προσηκει τινι γιγνεσθαι.

16) de legibus X. S. 81. 90. Timaeus S. 316.

Digitized by Google

auf die Körperlichkeit der Seele. Die Urſache davon ſcheint keine andere zu ſein, als weil das Subſtrat der äußern Anſchauungen als etwas anders gedacht wird, als das der innern, und weil jenes anſchaulich, dieſes nicht anſchaulich iſt. Die Anſchauungen des äußern Sinnes beziehen ſich auf ein anſchauliches, die innern auf ein blos denkbares Objekt. Der Unterſchied zwiſchen beiden wird alſo vorausgeſezt.

Das Veränderliche, Zufällige beſtimmt den Umfang und die Anwendung des Begriffs von Erſcheinung. Erſcheinung iſt jedes Ding, das ſich verändert, das entſtehet und vergehet. So iſt die Welt, inſofern ſie als entſtanden gedacht wird, und inſofern wir ſie anſchauen, Erſcheinung[17]). Iſt es aber die Seele aus eben dem Grunde nicht auch? Als denkbare Subſtanz nicht. Was aber die in dem Bewußtſein vorgehenden Veränderungen betrift, ſo ſcheint Plato nur diejenigen als Erſcheinungen angeſehen zu haben, welche aus der Gemeinſchaft der Seele mit dem Körper entſpringen. Die Seele wirkt auf den Körper, und dieſer auf jene zurück. Die Veränderungen, deren wir dadurch bewußt werden, gehören nicht ganz der Seele an; es iſt alſo nicht möglich, daraus zu erkennen, wie die Seele an ſich ſelbſt iſt, aber wohl wie ſie in Verbindung mit dem Körper wirket und dadurch ſelbſt Beſtimmungen erleidet. Der eigentliche Charakter der Seele beſtehet in der Selbſtthätigkeit und Vorſtellkraft; in Rückſicht auf dieſe Eigenſchaften iſt ſie ein Ding an ſich[18]). Es giebt alſo

17) Philebus S. 305, 306.

18) de Republica X. S. 316. 317. οἷον δ'ἐστι τὴν ἀληθειαν, ὑ λελωβημενον δει αυτο θεασασθαι ὑπο τε της σωματος κοινωνιας καὶ ἀλλων κακων, ὥςπερ νυν ἡμεις θεωμεθα — ἀλλα δε ἐκεισε βλεπειν εις την φιλοσοφιαν αυτης, καὶ ἐννοειν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφιεται ὁμιλιων, ὡς ζυγγενης ὑσα τῳ τε θειῳ καὶ ἀθανατῳ καὶ ἀει ὀντι, καὶ οἷα ἂν γενοιτο τῳ τοιουτῳ πασα ἐπιςαμενη. Conferatur Alcibiades I. S. 65.

zwar Erscheinungen des innern Sinnes; aber das sind nur Accidenzen, welche das Wesen der Seele an sich selbst nicht angehen; doch ist deswegen die Seele als Substanz nicht Erscheinung. Hingegen bei den Gegenständen des äußern Sinnes unterscheiden wir zwar auch Accidenzen von dem Objekte; allein dieses läßt sich als Individuum nicht anders als durch die Accidenzen, d. h. als Erscheinung vorstellen.

Den Erscheinungen muß man die Existenz beylegen. Die Ueberzeugung davon gründet sich auf den erweisbaren Unterschied zwischen dem sinnlichen Vorstellungsvermögen und der Vernunft. Es läßt sich nicht läugnen, daß wir sowohl empirische, als auch reine Begriffe haben. Da sich nun beide auf Gegenstände beziehen, so giebt es auch zweierlei Gegenstände der Sinnlichkeit und der Vernunft [19]). Zweitens die Realität des Begriffs, Erscheinung und die Anwendung desselben gründet sich auf die Wirklichkeit der Veränderung (κινησις). Nun sind wir von derselben durch unser eignes Bewußtsein überzeugt, indem jede Vorstellung, auch sogar das Denken eines Objekts, eine Veränderung ist. Wir würden also die Veränderungen außer uns ohne Grund bezweifeln [20]). Die Erscheinungen sind also kein Schein, sondern etwas Reales.

Der Inbegriff von allen Erscheinungen ist die Sinnenwelt, welche Plato unter dem Nahmen αισθητος, σωματοειδης, ὁρατος τοπος, τα αισθητα, τα ενθενδε vorstellig macht, und der Verstandeswelt, dem Inbegriff von Dingen an sich entgegen stellt [21]).

Drit-

19) Timaeus S. 347, 348.

20) Sophista S. 265. και το κινουμενον δη και κινησιν συγχωρητεον ὡς ὀντα.

21) de Republica VII. S. 160, 164. 156.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Somatologie.

Das Geschäft der Philosophie in der Somatologie ist, den Begriff eines Körpers zu entwickeln, und die Prädicate zu bestimmen, welche einem Körper als Körper zukommen.

Ein Körper wird als etwas aus Erde, Wasser, Luft und Feuer Zusammengesetztes betrachtet[1]). Wenn man hierbei stehen bleibt, und den Begriff nicht weiter entwickelt, so sind Feuer, Luft, Wasser und Erde die lezten Bestandtheile oder Elemente. Allein eine tiefer eindringende Entwickelung des Begriffs eines Körpers lehrt, daß dieses keinesweges die lezten Bestandtheile sind. Denn sie sind schon etwas Zusammengesetztes und also Körper[2]).

Das allgemeine Merkmal eines Körpers ist die Ausdehnung nach drei Dimensionen (βαθος) und die Solidität (στερεον)[3]). Die Solidität ist der Stoff; wenn dieser auf gewisse Weise begränzt wird, so bekommt der Stoff, das Mannichfaltige eine bestimmte

1) Philebus S. 245. 246. παντα γαρ ἡμεις ταυτα τα νυν δη λεχθεντα (πυρ, ὑδωρ, πνευμα, γην) ας' ουκ εις ἓν συγκειμενα ιδοντες επωνομασαμεν σωμα;

2) Timaeus S. 340. S. 351. πυρ και γη και ὑδωρ και αηρ ὁτι σωματα εστι, δηλον πᾳ και παντι.

3) de Republ. VII. S 154, 155. μετα επιπεδον, ον περιφερες ον ηδη στερεον λαβοντες, περι αυτο καθ' αὑτο λαβειν· ορθως δε εχει ἑξης μετα δευτεραν αυξην τριτην λαμβανειν. εστι δε πᾳ τουτο περι την των κυβων αυξην, και το βαθος μετεχον. Timaeus S. 351.

Figur [4]). Die Figur ist die Gränze der Ausdehnung; die Figur und die Ausdehnung, oder mit andern Worten, ein begränztes Ausgedehnte ist ein Körper. Da Plato überzeugt war, daß die mathematischen Begriffe nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, sondern daß sie die Seele aus ihrem eignen Vermögen, dem Verstand, (διανοια) erhalte, so konnte er auch mehr, als andern Philosophen vor ihm möglich gewesen war, in dem Begriff eines Körpers unterscheiden, was gegeben, und was darin hervorgebracht ist, oder mit andern Worten den Stoff und die Form. Er war dadurch in den Stand gesezt, die Mathematik mit der Idee einer bis dahin wenig gekannten Wissenschaft, der Stereometrie zu erweitern. (1ster Band S. 254). Der Körper, wie ihn die Mathematik betrachtet, ist die Gränze der Ausdehnung der Solidität nach allen drei Dimensionen, Länge, Breite und Tiefe. Dieser Körper ist die Form des physischen Körpers, wie wir ihn in der Erfahrung wahrnehmen. Denn jeder physische Körper muß Länge, Breite, Dicke haben, wodurch die Gränzen seiner Ausdehnung oder seine Gestalt bestimmt wird. Weil dieser Begriff die Form des physischen Körpers enthält, so betrachtet ihn Plato als die Idee eines Körpers [5]). Wenn wir uns nun einen physischen Körper denken wollen, so muß zu dem mathematischen noch etwas hinzu kommen; und das ist der Stoff, der den Raum ausfüllt, und wovon die Dichtigkeit herrührt (στερεον) [6]).

Daß

4) Meno S. 339. κατα γαρ, παντος σχηματος τυτο λεγω, εις ὁ το στερεον περαινει, τυτ' ειναι σχημα· ὁπερ αν συλλαβων ειποιμι στερεα περας σχημα ειναι.

5) Timaeus S. 351. το δε τε σωματος ειδος παν και βαθος εχει· το δε βαθος αν πασα αναγκη την επιπεδον περιειληφεναι φυσιν.

6) de Republ. VII. S. 154. Timaeus S. 357. το μεν της πυραμιδος στερεον γεγονος ειδος, πυρος στοιχειον και σπερμα.

Digitized by Google

Daß dieſes der Ideengang des Plato war, erhält ſowohl durch die Art und Weiſe, wie er die Materie bilden läßt, als auch durch das, was wir in der Folge von dem Stoff und der Form ſagen werden, ſeine vollkommene Beſtätigung. Was das erſte anlangt, ſo bemerken wir nur ſoviel, daß die Materie, die ohne Form war, durch Mittheilung derſelben zu Körpern gebildet wird, und daß die Form nichts anders iſt, als der Begriff von Begränzung der Ausdehnung oder von den Raumverhältniſſen.

Materie und Form ſind die beiden Beſtandtheile oder Principe der Körper, nicht die vier ſogenannten Elemente; denn dieſe laſſen ſich nicht ohne Form und Materie denken, ſind alſo ſchon Körper[7]). Sie können daher nicht ſowohl Elemente, als die Grundkörper heißen, inwiefern aus ihnen alle andere Körper zuſammengeſezt ſind. Wir müſſen nun beide Beſtandtheile näher unterſuchen.

Wenn der Stoff von aller Form abgeſondert wird — und das müſſen wir, wenn wir uns die Beſtandtheile aller Körper richtig vorſtellen wollen; denn ſonſt würden wir uns noch immer Körper, aber nicht ihre Elemente denken: — ſo bleibt nichts übrig, als ein beſtimmbares Mannichfaltiges, welches den Raum erfüllt. Mit dieſen Prädicaten dachte ſich Plato wirklich die Materie*).

Er

7) Timaeus S. 340. νυν γαρ υδεις πω γενεσιν αυτων μεμηνυκεν, αλλ' ως ειδοσι [ειδοντες] πυρ ὁτι ποτε εστι, και ἑκαστον αυτων, λεγομεν αρχας, αυτα τιθεμενοι στοιχεια τω παντος· προσηκον αυτοις υδ' ως εν συλλαβης ειδεσι μονον εικοτως ὑπο τω και βραχυ φρονουντος απεικαζηναι.

*) Ich bemerke hier noch, daß obgleich das Wort ὑλη für Materie in dem Plato nicht gefunden wird (S. 1ſten B. S. 105), es doch einmal noch in ſeiner eigentlichen Bedeutung, wiewohl in einem ſolchen Gebrauche vorkommt, woraus ſich der ſpätere uneigentliche für Materie ableiten läßt.

Digitized by Google

Er denkt sich die Materie

I) als etwas unbestimmt Unendliches (απειρον). Plato versteht unter diesem Ausdruck überhaupt ein Mannichfaltiges des äußern und innern Sinnes, ein Mannichfaltiges, das den Raum und die Zeit erfüllt, das den Stoff der Anschauung und der Empfindung ausmacht. Als Beispiele des lezten wird Wärme und Kälte, jede Handlung oder Veränderung angeführet. Daß er aber auch den Stoff des äußern Sinnes mit dazu rechnet, erhellet daraus, daß er das, was ins Unendliche größer und kleiner seyn kann, als ein απειρον aufführet [8]). Es folgt aus dem, was er von der Form der Körper gesagt, welcher als Gränze der Ausdehnung etwas gegeben werden muß, um den Raum zu erfüllen, wenn ein Körper entstehen soll. Was man an diesen Beweisen noch etwa vermissen sollte, das ersetzen die ausdrücklichen Zeugnisse des Stagiriten [9]).

II) Da

läßt. Timaeus S. 385. heißt es: ὅτ' ων δη τα νυν εἰα τεκτοσιν ἡμιν ὑλη παρακειται τα των αιτιων γενη διυλαγμενα, ἐξ ὡν τον επιλοιπον λογον δει ξυνυφανθηναι, παλιν ἐπ' αρχην ανελθωμεν δια βραχεων. Man kann daher den Plato nicht ohne Grund für den Urheber des in der Folge so gewöhnlichen Sprachgebrauchs halten, und daher an der Unächtheit des Werkchens von der Weltseele um so weniger zweifeln.

8) Philebus S. 233 — 239. S. 235. ἀει δε γε φαμεν, ὡτε τῳ ψυχροτερῳ και τῳ θερμοτερῳ το μαλλον τε και ἡττον ενι — ἀει τοινυν ὁ λογος ἡμιν ενμενει τυτῳ μη τελος ἐχειν· ατελη δ' αυτε δηπυ, παντασιν ἀπειρῳ γιγνεσθον. S. 237. προσθες δη ξηροτερον και ὑγροτερον αυτοις, και πλεον και ελαττον, και θαττον και βραδυτερον, και μειζον και σμικροτερον και ὁποσα ἐν τῳ προσθεν της το μαλλον δε και ἡττον δεχομενης ετιθεμεν εις ἑν φυσεως.

9) Aristoteles Physic. I, 4. ὡσπερ το μεγα φησι γ' ὁ Πλατων και το μικρον, πλην ὁτι ὁ μεν ταυτα ποιει ὑλην τα δε ἑν το εἰδος.

11) Da dieser Stoff als bloßer Stoff ohne Form ist, wodurch er begränzt und bestimmt wird, so muß er als eine bloße Vielheit, Mannichfaltigkeit gedacht werden, von welcher kein Theil der größte, kein Theil der kleinste ist, welche also ins Unendliche vermehrt und verringert werden kann, ohne an eine Gränze zu kommen[10]). Denn wenn wir uns von diesem Stoffe das kleinste in Gedanken vorstellen, so muß es doch noch eine Vielheit (πληθος) sein, weil es keine Form hat, wodurch es als ein verbundenes Ganze würde vorgestellt werden[11]). Diesen Stoff, dieses Mannichfaltige nennt Plato überhaupt Vielheit (τα πολλα); das Größere und Kleinere (μειζον, σμικροτερον), das heißt so viel, als dasjenige, welches abgesondert von der Form, weder als ausgedehnte Größe, noch als Grad kann vorgestellt werden[12]). Aristoteles scheint hier den Plato nicht recht verstanden zu haben, wenn er behauptet, Plato habe zwei unendliche Stoffe, das Gro-

ειδος. Metaphysic. I, 6. In den Schriften des Plato heißt es allezeit μειζον, μικροτερον, welches auch dem Gedanken, den der Philosoph ausdrücken wollte, angemessener ist.

10) Philebus S. 233. seq. Daß dieses die Bedeutung des Wortes απειρον ist, erhellet aus der Anwendung desselben auf die Zeit. de legibus III. S. 105.

11) Parmenides S. 142. ηκιν πληθη οντα, εν οις το εν ηκ ενι; πληθη μεντοι. τι ην; ει εθελοιμεν τη διανοια των τοιυτων αφελειν, ως οιοι τε εσμεν ὁτι ολιγιστον, ηκ αναγκη και το αφαιρεθεν εκεινο, ειπερ τυ ενος μη μετεχοι, πληθος ειναι και ηχ εν· αναγκη ηκιν ὑτως αει σκοπυντι αυτην καθ' αὑτην την ἑτεραν φυσιν τυ ειδως, ὁσον αν αυτης αει ὀρωμεν, απειρον εσαι πληθει.

12) Philebus S. 219. οἱ μεν παλαιον ταυτην φημην παρεδοσαν, ως εξ ενος μεν και πολλων οντων, των αει λεγομενων ειναι, περας δε και απειριαν εν ἑαυτοις ξυμφυτον εχοντων.

Große und das Kleine angenommen[13]). Denn wenn gleich Plato sich nicht sehr deutlich ausgedrückt hat, und wahrscheinlich nicht konnte, weil der Begriff von dem Unendlichen zwar schon längst in Gebrauch, aber vielleicht noch nicht entwickelt war, so ist doch soviel klar und außer allem Zweifel, daß er nicht zwei unendliche Materien, sondern nur eine behauptete, deren einzige Eigenschaft die Unendlichkeit, Gränzenlosigkeit war, vermöge deren man sich keinen Theil so groß oder so klein vorstellen kann, über welchen nicht noch etwas größer oder kleiner ist. Dieses wollte er mit den Worten μεγα, μικρον oder richtiger μειζον, μικροτερον ausdrücken, welche freilich nicht allzu gut gewählt sind, weil groß, klein schon Quantität voraussezt, welche doch von der Materie ausgeschlossen sein soll. Denn

III) Die Materie, in so fern sie als bloße Materie gedacht werden soll, muß von allen Qualitäten abgesondert gedacht werden. Qualitäten sind Bestimmungen der Materie, wodurch sie nicht als bloße Materie vorgestellt wird. Dahin gehört Quantität (ποσον), Gleichheit (ισον), Maaß (μετρον), Gränze (περας), Verhältnisse (ὁτι περ αριθμος προς αριθμον η μετρον προς μετρον)[14]). Da Plato einmal zwischen der Form und Materie der Körper unterschieden hatte, so war es consequent gedacht, daß er die Materie aller Form beraubte. Auch läßt sie sich desto besser und zweckmäßiger bilden, je weniger sie eine ursprüngliche eigenthüm-

13) Aristoteles Physicor. III, 6. επει και Πλατων δια τυτο απειρα δυο εποιησεν, ὁτι και επι την αυξην δοκει ὑπερβαλλειν και εις απειρον ιεναι, και επι την καθαιρεσιν.

14) Philebus S. 237.

genthümliche Form hat[15]). Widerspricht sich aber Plato nicht selbst, wenn er behauptet, daß die Materie vor ihrer Bildung nicht allein in Bewegung war, sondern auch Spuren oder Keime von Elementen, also von wirklichen Körpern enthielt?[16]) Diese Schwierigkeit läßt sich leicht heben. Die Elemente sind Körper, die also schon aus Materie und Form bestehen. Die Behauptung, daß die Materie formlos sei, schließt nicht nothwendig alle Verschiedenheit derselben aus. Es läßt sich also gar wohl denken, daß die rohe ungebildete Masse verschiedenartige Stoffe, also auch den Stoff von dem Feuer, Wasser, Erde, Luft enthalte, obgleich ihnen allen ihre wesentliche Form noch fehlte. Das sind wahrscheinlich die Spuren (ιχνη) der Elemente. Die Verschiedenartigkeit der rohen Materie stimmt auch mit seinen übrigen Lehrsätzen von der Materie überein. Denn wenn man diese nicht annimmt, so hat die Bewegung, welche er derselben vor der Bildung beileget, keinen Grund.

IIII) Die Materie bestehet aus verschiedenen Stoffen, woraus die vier Elemente gebildet worden. Diese Stoffe sind in beständiger Bewegung. Die verwandten Stoffe ziehen einander an, die nicht verwandten stoßen einander zurück. Es entstehet daraus eine Art von Bewegung, wie diejenige ist, wenn

15) Timaeus S. 345. 346.

16) Timaeus S. 351. ὁτε δ' επεχειρειτο κοσμειϛθαι το παν, πυρ πρωτον και γην, και αερα και ὑδωρ, ιχνη μεν ἐχοντα αυτων αττα, πανταπασι μην διακειμενα, ὡϛπερ εικος εχειν ἁπαν, ὁταν απῃ τινος θεος, ὑτω δε τοτε πεφυκοτα ταυτα, πρωτον διεσχηματισατο ειδεσι και αριθμοις. Verglichen S. 386. τοτε γαρ ὑτε τυτων, ὁσον μη τυχῃ, τι μετειχεν, ὑτε το παραπαν ονομασαι των νυν ονομαζομενων αξιολογον ην ὑδεν· οἱονπερ και ὑδωρ και τι των αλλων.

wenn das Getraide gewurfelt wird, so daß das Leichte einen andern Ort einnimmt, als das Schwere [17]).

V) Die Bewegung der Materie ist ohne Gesetz regellos, unzweckmäßig, unharmonisch. Denn Zweckmäßigkeit, Ordnung, Regelmäßigkeit ist nur Wirkung der Vernunft. Es läßt sich also nicht anders denken, als daß die Materie, so wie sie vor ihrer Bildung war, nicht allein aus ungebildeter Masse, sondern auch aus regellos wirkenden Kräften bestand [18]).

VI) Die rohe Materie erfüllte den Raum [19]). Es läßt sich leicht begreifen, warum Plato diesen Satz ohne Beweis hinstellet. Denn der Raum ist die Form des äußern Sinnes, und was als Stoff der äußern Anschauungen vorgestellt wird, kann nur in dem Raume vorgestellt werden. Auch läßt sich Bewegung nur im Raume denken. Die Zeit ließ Plato entstehen, eigentlich nur die endliche Zeit, ein Bild der unendlichen. Von dem Raume lesen wir nicht, daß er entstanden sei, und er kann es nicht sein. Denn es muß etwas seyn, worin die Materie sich befinden kann.

VII) Es wird nach dem, was wir gesagt haben, nicht schwer sein, den Gang zu verfolgen, auf welchem der Philosoph auf diese Behauptungen kam.

17) Timaeus S. 350. 386.

18) Timaeus S. 305. 350. τοτε ουτω τα τεττερα γενη σειομενα υπο της σεξαιμενης, κινουμενης αυτης, οιον οργανω σεισμον παρεχοντος, τα μεν ανομοιοτητα πλειστον αυτα υφ αυτων ορισζειν, τα δ' ομοιοτατα παλιν εις ταυτο ξυνωθειν. διο δη και χωραν ταυτα αλλα αλλην ισχειν, πριν και το παν εξ αυτων διακοσμηθεν γενεσθαι. και το μεν δη προ τουτου παντα ταυτα εχειν αλογως και αμετρως. Politicus S. 37. 38.

19) Timaeus S. 350.

Digitized by Google

kam. Er unterschied, wie es auch sein muß, zwischen Form und Stoff der äußern Gegenstände. Da dieses die lezten Bestandtheile seyn sollten, so mußte er von dem Stoff erstlich alles absondern, was als Bestimmung desselben anzusehen ist, zweitens was als Stoff dieses oder jenes Körpers gedacht wird[20]). So entstand der Begriff der Materie als eines bloßen bestimmbaren Mannichfaltigen, woraus alle Körper, oder die ganze materielle Welt ihrem Stoffe nach bestehet. Plato machte aber Stoff und Form, welches nur Bedingungen unsers Vorstellens sind, zu Bedingungen der Dinge, und das durch eine natürliche Täuschung, da sie mit der Vorstellung auf die Objekte bezogen, und daher für Bestandtheile nicht nur der Vorstellungen, sondern selbst der Objekte angesehen werden. Plato fand also in den Objekten Stoff und Form, welche auch an den Vorstellungen schon vorkamen. Also müssen sie, schloß er, durch die Objekte dem Gemüthe gegeben werden. Da er aber bemerkte, daß Stoff und Form verschiedenartig sind, indem der Stoff Vielheit, die Form Einheit ist; und die lezte a priori in dem Gemüthe ist, der Stoff hingegen von außen gegeben wird, so stellte er sich die Bestandtheile der Körper, Stoff und Form, nicht nur als verschieden, sondern auch als getrennt vor, welche erst durch die Wirkung einer Intelligenz in Vereinigung gebracht worden. Weder Stoff noch Form konnten als entstanden betrachtet werden, aber die Verbindung war etwas Geschehenes. Also

20) Timaeus S. 346. διο την τε γεγονοτος δρατε και παντος αιζθητε μητερα και ὑποδοχην μητε γην, μητε αερα, μητε πυρ, μητε ὑδωρ λεγωμεν, μητε ὁσα εκ τουτων, μητε εξ ὡν ταυτα γεγονεν.

so sind Stoff und Form ewig, jener, der Stoff, außer der Vorstellungskraft der Gottheit, diese, die Form, als nothwendige Vorstellung in der Gottheit[21 a]).

VIII) Die Materie ist nicht allein ohne Anfang, sondern auch ohne Ende; sie kann nicht zernichtet werden[21 b]).

Aus dieser Darstellung läßt es sich leicht erklären, wie die rohe, ungeformte Materie unkörperlich und doch körperartig genennt werden könne. Das erste nämlich, weil ein Körper nicht Materie, nicht Form allein, sondern beides in Vereinigung ist. In dieser Rücksicht kann auch die Materie (in abstracto) nicht angeschauet, sondern nur gedacht werden. Körperartig ist aber dennoch die Materie, weil sie den Stoff im Raume enthält, woraus Körper gebildet werden. Eben so ist sie ohne alle Qualitäten (ἄποιον); denn eine Qualität kann nicht als bloßer Stoff, sondern muß mit der Form als ein bestimmter Stoff vorgestellt werden. Die Wärme z. B. die wir empfinden, hat allezeit einen bestimmten Grad. Hingegen begreift die Materie den Stoff von allen Qualitäten in sich[22]). Hierdurch lassen sich alle Stellen vereinigen, die in geradem Widerspruche zu stehen scheinen, wenn man bei den bloßen Worten stehen bleibt. Es wäre eine undankbare, aber auch vergebliche Mühe, die verschiedenen Erklärungen, die in ältern und neuern Zeiten

21 a) Timaeus S. 349, 350, 305.

21 b) Timaeus S. 349. το της χωρας γενος αει φθορας μ προσδεχομενον.

22) Timaeus S. 346. αορατον ειδος τι και αμορφον πανδεχες. S. 349. αυτο δε μετ' αναισθησιας ἅπτον, λογισμω τινι νοθω μογις πιστον. Pseudo-Plutarchus de decretis Philosoph. I, c. 9. Αριστοτελης και Πλατων την ὑλην σωματοειδη και αμορφον, ανειδεον, ασχηματιστον, ἀποιον μεν, ὁσον επι τη ιδια φυσει, δεξαμενην δε των ειδων, οἱον τιθηνην και εκμαγειον και μητερα γενεσθαι.

Digitized by Google

Zeiten versucht worden sind, oder die Bemühungen anderer Gelehrten anzuführen, wenn sie jene widerlegen, vergleichen oder den Plato gegen die Beschuldigung eines Widerspruchs zu vertheidigen suchten[23]). Es ist nur

 eine

23) Man sehe Brucker Histor. Critic. T. I. p. 682. Plessing Versuche zur Aufklärung. 1ster Band S. 33. seq. behauptet, daß Plato sich nicht blos in den Ausdrücken widersprochen habe, indem er die Materie bald für körperlich, bald für unkörperlich gehalten habe. Und doch beweißt er hernach, daß die Unkörperlichkeit der Materie Platos eigentliche Behauptung gewesen sei. Die Körperlichkeit der Materie gründet sich auf eine mißverstandene Hauptstelle im Philebus, wo Plato unter das ἀπειρον das βεβαιοτερον, φυχροτερον u. s. w. rechnet. Er übersah die besondere Bedeutung der Komparativen, auf welche Schulz in seinen lectionibus Platonicis zuerst aufmerksam machte, und verstand wirkliche körperliche Qualitäten darunter. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie 2ter Band. S. 79. ff. hat meiner Ueberzeugung nach die Platonischen Philosophemen über die Materie bis auf einen Punkt richtig dargestellt, daß er nämlich den Begriff der von der Form abgesonderten Materie nicht fest gehalten, sondern unvermerkt die Begriffe von Größe, Gestalt, welche doch zur Form gehören, mit derselben verbunden hat. Sein Resultat lautet so: „In der Materienmasse finden sich Flächen von verschiedener Größe und Gestalt; allein diese Größe und Gestalt ist ihnen nicht wesentlich, sie wandeln sie nach „Erforderniß der Umstände und äußern Einflüsse.“ Unerachtet also die Materie nie ganz ohne Form ist, so mag sie doch formlos mit vollem Rechte heißen, da diese Flächengestalten veränderlich, stetem Wandel unterworfen, und in der Materie Natur diese Gestalten nicht enthalten sind. S. 82. Daß dieses Resultat nicht der Platonischen Philosophie angemessen ist, führe ich außer den obigen hier nur noch den einzigen Grund an, daß die Elemente, die doch gebildete Materie, folglich nicht formlos sind, eben so wandelbar sind, als die rohe Materie. Timaeus S 342. 358. seq.. Hierin kann also der Grund nicht liegen, daß die Materie formlos genannt wird. In des Stobaei Eclogis edit. Heeren, 1ster

eine einzige Stelle, in welcher Plato etwas zu behaupten scheint, was mit diesem System nicht zusammen stimmt, in welcher er die Materie das Sichtbare nennt. Denn sichtbar sein ist soviel als anschaulich sein, und ist nur ein Prädicat der Körper, der geformten Materie. Wenn das ὁρατον die ächte Lesart ist, so ist der Sinn der Stelle wahrscheinlich dieser: daß die Materie für Gott sichtbar war, weil er sie bilden sollte. Plato spricht menschlicher Weise von Gott, indem er wie ein Künstler der rohen Materie die Form giebt.[24]). Oder

ὁρατον

Bd. S. 322. kommt eine Stelle aus dem Aristoteles vor, worin Plato's Lehrsätze über die Materie am treffendsten erklärt sind. Sie wird daher hier nicht am unrechten Orte stehen. ὑ σωμα δε την ὑλην φασιν, ὡκ ὁτι ὑ μονον ὑστερησθαι δοκει των περι σωμα διαστασεων, αλλ' ὁτι και πολλων αλλων ἀπολειπεται, κατα τον ἰδιον λογον, ἁ τοις σωμασιν ὑπαρχει, σχηματισμω, χρωματος, βαρυτητος, κυφοτητος, ὁλως πασης ποιοτητος και ποσοτητος. Ει γαρ τυτων μετειχε, των ποιων ἡν και ποσων, ὑ μετειληφυια δε κατα τον λογον, σωμα μεν ὡκ αν ειη, σωματικη δε δια το πασαις ὡςπερ σκμαγειον ὑποκεισθαι ταις ποιοτησιν· ὁν γαρ τροπον το ειδος της ὑλης ἀφαιρεθεν ασωματον ειναι τυγχανει, ὁ̓τως και την ὑλην τ̓ ειδους χωρισθεντος ὑ σωμα. Δειν γαρ ἀμφοιν της συνοδυ προς την τ̓ σωματος ὑποστασιν.

24) Timaeus S. 305. βυληθεις γαρ ὁ θεος αγαθα μεν παντα, φλαυρον δε μηδεν ειναι κατα δυναμιν, ὁ̓τω δη παν ὁσον ἡν ὁρατον, παραλαβων, ὡχ ἡσυχιαν αγων, αλλα κινυμενον πλημμελως και ατακτως, εις ταξιν αυτο ἠγαγεν ἐκ της ἀταξιας. Timaeus S. 304. Ich muß hier noch eine andere Hypothese zur Erklärung dieser Stelle vorschlagen. Plato verstehet unter dem Ausdruck ὁρατον wirklich die sichtbare Welt, die aus Elementen zusammengesetzt ist. Verglichen S. 307. Es ist also die schon gebildete Materie. Weiter unten, da er die Bildung der Materie erklärt, unterscheidet er erst die bloße Materie von der Form. Diese Hypothese scheint eine Stelle S. 341. wirklich zu begünstigen, wo er sagt: ἡ δ̓ ὡν αυθις αρχη περι τ̓ παντος ἑτω μειζονως της προσθεν διηγημενη. τοτε

ὁρατον heißt so viel, als das Sichtbar zu machende. Wenn er aber sagt, die Materie sei nicht anschaulich, so nimmt er Rücksicht auf das menschliche Anschauungsvermögen.

Der zweite Bestandtheil der Körper ist die Form (περας). Unter der Form verstehet Plato alles dasjenige, was als Bestimmung des unbestimmten Mannichfaltigen betrachtet wird. Die Materie bestehet theils aus der Masse, die den Raum einnimmt, theils aus der Masse, die sich in dem Raume beweget, oder mit andern Worten aus todter Masse, und aus regellos wirkenden Kräften. In jener Rücksicht ist die Form die Begränzung der Materie durch Figuren; in dieser ist sie die Unterordnung der Bewegung unter gewisse Gesetze, oder die Regelmäßigkeit in der Bewegung und Richtung der Kräfte[25]).

Was die Form in der ersten Bedeutung betrift, so besteht sie in Begränzung der Materie, oder des den Raum erfüllenden nach den drei Dimensionen, Länge, Breite, Dicke, wodurch die Materie eine Gestalt bekommt. Es sind die geometrischen Figuren, wodurch die Materie von allen Seiten begränzt wird[26]). Da alle geometrische Figuren sich in Triangel zerlegen, und

τε μεν γαρ δυο ειδη διειλεμεθα, νυν δε τριτον αλλο γενος ἡμιν δηλωτεον. Er habe, sagt er, von dem Muster und der nach demselben gebildeten Welt gehandelt; jetzt müsse die Materie untersucht werden, woraus die Welt gebildet worden.

25) Philebus S. 237. πρωτον μεν το ισον και ισοτητα, μετα δε το ισον, το διπλασιον και παν ὁ, τι πρὸς αν προς αριθμον αριθμος, ἡ μετρον προς μετρον, ταυτα ξυμπαντα εις το περας απολογιζομενοι, καλως αν δοκοιμεν δρᾳν τυτο.

26) Philebus S. 339. εις ὁ τι τερεον περαινει, τυτ' ειναι σχημα· ὁπερ αν συλλαβων εικοιμι τερεω περας σχημα ειναι.

durch diese ausmessen lassen, so wird der Triangel als das Princip der Form der Körper angesehen. Der Triangel hat entweder alle Seiten gleich, oder nicht. Aus dem gleichseitigen und ungleichseitigen Triangel entstehen vier Arten von Triangeln, und aus diesen vier verschiedene mathematische Körper, nämlich der Kubus, die Pyramide, das Oktandrum und Ikosandrum, welches die Formen der Erde, des Feuers, der Luft, des Wassers, der vier so genannten Elemente sind [27]).

Es fragt sich, warum Plato gerade vier Elemente annahm? Es war ein fast allgemein angenommener Satz, daß alle körperliche Naturen aus Feuer, Luft, Wasser, Erde bestehen. Plato nahm daher auch schon in der rohen Materie Stoffe von den vier Elementen an. Da er nun die Form der Materie bestimmen wollte, so dachte er sich vier mathematische Formen für die vier verschiedenen Stoffe. Nach Aristoteles Zeugniß nahm Plato in dem verloren gegangenen Werke περι διαιρεσεων nur drei Grundkörper an, nämlich Feuer, Erde und Luft oder Wasser, weil er die beiden lezten nicht für reine, sondern vermischte Körper hielt. Die weitern Gründe und die Folgen für sein System sind nicht bekannt [28]).

Als

27) Timaeus S. 351—355. Zwei Ursachen bestimmen mich, nicht weiter in das Detail zu gehen; weil ich sonst in das Gebiet der Physik mich verlieren würde. Zweitens scheint mir alles, was Plato über die Formen der Elemente sagt, zu verworren und zum Theil widersprechend zu sein. Denn ob er gleich von vier verschiedenen Triangeln die Elemente ableiten will, so kommen doch hernach nur drei verschiedene Arten vor. Der Kubus wird S. 355. von vier gleichschenklichten, S. 357. aber von gleichseitigen Triangeln abgeleitet. Da ich mir nicht denken kann, daß Plato in einer Sache sich so verworren ausgedrückt habe, wo es so leicht war, deutlicher zu sein, so vermuthe ich, es muß mit dem Text nicht so ganz richtig stehen.

28) Aristoteles de generatione et corruptione II, 2. ὡσαυτως δε και οι τρια λεγοντες, καθαπερ Πλατων εν ταις διαιρεσεσι. το γαρ μεσον μιγμα ποιει.

An einem andern Ort nimmt Plato fünf Grundkörper an, Erde, Waſſer, Luft, Aether und Feuer.[28b]). In dem Timäus iſt Aether eine Art von Luft, nämlich die feinere[28c]). Es iſt alſo zwar nicht unmöglich, dieſe beiden Behauptungen zu vereinigen; aber man kann doch, wie mir deucht, ſicher daraus ſchließen, daß er in dieſem Punkte nicht recht mit ſich einig werden konnte, und das aus dem ſehr begreiflichen Grunde, weil die Speculation über die Principe der Körperwelt außer den Gränzen der Vernunft lag, und die Kunſt die Erfahrung durch Verſuche und Beobachtungen auszufragen, noch nicht in den rechten Gang gekommen war. Ein Verſuch, aus Gründen der Vernunft die Nothwendigkeit der vier Grundkörper zu folgern, konnte ſeiner Natur nach nicht wohl gelingen. Dieſer Verſuch lautet ſo: Die Welt iſt entſtanden. Alles was entſtanden iſt, muß ſichtbar und empfindbar (dicht) ſein. Das erſte iſt ohne Feuer und das zweite ohne etwas Feſtes, Erde, nicht möglich. Dieſe zwei Körper können aber ohne einen dritten nicht beſtehen, durch welchen eine geometriſche Proportion entſtehet. Da nun aber ein Körper nicht aus Flächen, ſondern aus der Grundfläche und der Höhe beſtehet, ſo müſſen hier zwei mittlere Proportionalglieder ſein, alſo zwiſchen Feuer und Erde, Waſſer und Luft die Proportion vollenden[29]).

Feuer, Erde, Waſſer, Luft ſind zwar nicht Elemente, weil ſie nicht die lezten Beſtandtheile der Körper ſind; aber ſie ſind doch Grundkörper, inſofern alle andere aus dieſen zuſammengeſezt ſind[30]). Die ein-

 zelnen

28 b) Epinomis S. 253.

28 c) Timaeus S. 362.

29) Timaeus S. 307. χωρισθεν δε τε πυρος υδεν αν ποτε ἁπτον γενοιτο, υδε ἁπτον, ανευ τινος στερεω· στερεον δε υκ ανευ γης.

30) Philebus S. 245. 246. Timaeus S. 308, 360 ſeq.

Digitized by Google

zelnen Triangel, aus welchen alles zusammengesezt ist, sind so klein, daß sie nicht angeschaut werden können; durch die Zusammensetzung mehrerer entstehet erst ein Aggregat, das sichtbar (d. i. anschaulich) ist. Der körperliche Inhalt eines solchen Aggregats heißt ογκος[31]). Auf diese Art sind die großen Himmelskörper, und auf der Erde die beseelten und unbeseelten Körper gemacht worden[32]). Es würde uns zu weit führen, wenn wir dieses System nach seinem Umfang mit den Anwendungen auf die Phänomene der Körper ausführlich darstellen wollten. Es ist doch nur eine Hypothese, die, ungeachtet sie nicht ohne Witz und Scharfsinn ist, dennoch zur Erklärung der Naturerscheinungen gar nichts beiträgt. In das Gebiet der Philosophie gehört nur die Betrachtung der Principe der Körperwelt.

Die Form in Ansehung der Bewegung und der Kräfte ist Ordnung, Harmonie. Sie bestimmt den Grad und Richtung der Kräfte, daß die Wirkungen weder zu stark noch zu schwach sind, und in gehörigem Verhältniß zu einander stehen. So ist die Gesundheit das Resultat von dem gehörigen Verhältniß der Kräfte. Eben so Stärke und Gesundheit. So bemerkt man in der natürlichen Hitze und Kälte einen gewissen Grad und ein symmetrisches Verhältniß[33]).

Durch die Verbindung der Materie mit der Form entstehen erstlich die Körper, so wie alle andere Wesen

31) Timaeus S. 358. παντα ων δει ταυτα διανοεισθαι σμικρα οντως, ως καθ' εν εκαστον μεν της γενης εκαστε δια σμικροτητα ηδεν ορωμενον υφ' ημων· συναθροισθεντων δε πολλων, τας ογκως αυτων οραςθαι. S. 371.

32) Timaeus S. 307. 308. 329.

33) Philebus S. 236. ἡ τε περατος γενια — ἡ τε ισε και διπλασιε, και οποσι παυει προς αλληλα τανανπια διαφορως εχοντα, συμμετρα δε και συμφωνα ενδεισα αριθμον απεργαζεται. Timaeus S. 358. S. 385. 386.

Digitized by Google

Weſen. Die Vereinigung beider ſezt aber eine Urſache voraus[34]). Plato unterſchied nicht nur Form und Materie in den Vorſtellungen von äußern Gegenſtänden, ſondern betrachtete dieſe auch als die Beſtandtheile der Dinge ſelbſt. Da ſie nun beide von ganz verſchiedener Natur ſind, ſo dachte er ſich die Vereinigung derſelben in der ſichtbaren Welt als etwas Geſchehenes, als eine Begebenheit (γενεσις), die ohne eine von beiden verſchiedene Urſache nicht möglich ſei[35]).

Die Materie iſt urſprünglich ohne alle Form; dieſe iſt ihr erſt mitgetheilt worden. In dieſer Rückſicht wird die Materie als das Empfangende, als das Subſtrat der Form betrachtet. Daher die figürlichen Ausdrücke, Mutter, Amme (μητηρ, τιθηνη, το πανδεχες, το δεχομενον)[36]). Die Form wird der Materie gegeben, oder dieſe wird durch jene gebildet und geformt. In dieſer Rückſicht heißt die Materie der zu bildende Stoff (εκμαγειον) und die Form, das Thätige, Bildende, Vater[37]). Durch die Bildung der Materie wird der Form ein wirklicher Gegenſtand gegeben, oder wie Plato ſich ausdrückt, es entſtehet ein Bild, Kopie (εικων) von der Form. Dieſes ſezt etwas voraus, an dem das Bild hervorgebracht wird, und das iſt der Raum, oder das im Raume befind-

34) Philebus S. 240. αλλα τριτον φασι (φαθι) με λεγειν, εν τυτο τιθεντα το τυτων εκγονον απαν, γενεσιν εις υσιαν εκ των μετα τυ περατος απειργασμενων μετρων — αναγκαιον παντα τα γιγνομενα δια τινα αιτιαν γιγνεσθαι.

35) Timaeus S. 350. ον τε και χωραν και γενεσιν ειναι, τρια τριχη, και πριν ὑραναν γενεσθαι. S. 305.

36) Timaeus S. 350. 345. το εν ᾧ γιγνεται. S. 349. τα της χωρας γενος ἑδραν παρεχον ὁσα εχει γενεσιν πασιν.

37) Timaeus S. 344. εκμαγειον γαρ φυσει παντι κειται, κινεμενον τε και διασχηματιζομενον ὑπο των εισιοντων. S. 345.

liche, (χωρα, τοπος)[38]. Daß die Materie die Form annimmt, ist das einzige, unveränderliche Prädicat derselben. Denn so veränderlich und verschiedenartig sie auch sein mag, so wird sie doch allezeit als dasjenige gedacht, womit die Form verbunden worden ist. In dieser Rücksicht kommt ihr das Prädicat der Identität (ταυτον) zu[39].

Insofern ein Körper aus Materie bestehet, ist er veränderlich. Es gehen von ihm Theile ab; es verbinden sich andere mit ihm; sie verändern ihre Gestalt und Lage; er ist bald in Bewegung, bald in Ruhe. Diese Veränderungen treffen aber nicht weniger die Materie, als die Form des Körpers; denn sie rühren eigentlich von den Grundkörpern her, aus denen sie zusammengesetzt sind. Indem einige von ihnen die Masse des Körpers vermehren, oder sich von derselben losstrennen, wird der Körper in Ansehung seiner Lage, Gestalt und Zustand verändert. Die Theile, welche sich mit einem Körper verbinden, heißen τα εισιοντα; die sich losstrennen, εξιοντα[40]).

Die Veränderungen, welche mit einem Körper vorgehen können, sind innere und äußere. Zu den leztern gehört

38) Timaeus S. 349. εικονι μεν, επειπερ ωδ' αυτο τυτο εφ' ῳ γεγονεν, εαυτης εξιν, ετερῳ δε τινος αει φερεται φαντασμα, δια ταυτα εν ετερῳ προσηκει τινι γιγνεσθαι. S. 345.

39) Timaeus S. 344. ὁ αυτος δη λογος και περι της τα παντα δεχομενης σωματα φυσεως ταυτον αυτην αει προσρητεον· εκ γαρ της εαυτης τοπαραπαν μη εξισταται δυναμεως, δεχεται τε γαρ αει τα παντα, και μορφην μηδεμιαν ποτε μηδενι των εισιοντων ὁμοιαν εισηφεν μηδαμη μηδαμως.

40) Timaeus S. 344. 345. εκμαγειον γαρ φυσει παντι κειται κινουμενον τε και διασχηματιζομενον ὑπο των εισιοντων. φαινεται δε δι' εκεινα αλλοτε αλλοιον. τα δε εισιοντα και εξιοντα, των οντων αει μιμηματα, τυπωθεντα ὑπ' αυτων τροπον τινα δυσφρασον και θαυμαστον.

gehört Bewegung, Veränderung des Orts, und zwar entweder Kreisbewegung, wo der Körper mit dem Mittelpunkt immer einerlei Stelle einnimmt, oder eine solche Bewegung, wo der Körper immer aus einer Stelle des Raums in eine andere fortrückt. Innere Bewegungen sind Abnahme, Zunahme, Entstehen, Vergehen[41]).

Alle diese Veränderungen setzen Beharrlichkeit des Körpers voraus. Denn man kann nur sagen, daß ein Körper zunehme oder abnehme, so lange er noch derselbe Körper ist. Ein Körper ist aber so lange derselbe, als sein bestimmtes Wesen vorhanden ist[42]). Das Wesen eines Körpers bestehet überhaupt in der Verbindung der Materie und Form. Nun verändert sich aber seine Form, z. B. seine Größe, seine Gestalt. Die Materie ist zwar als Materie, das ist als die Form aufnehmende, unveränderlich; allein Materie ohne Form ist noch kein Körper. Es ist aber hier die Frage von der Beharrlichkeit des Körpers, das ist einer geformten Materie. Alle Körper, wie wir sie wahrnehmen, sind Aggregate, zusammengesezt aus den vier Grundkörpern. Nach diesen Bestandtheilen bekommen die Aggregate ihre Benennung, z. B. Erde, Luft, Stein, Gold. So lange die Bestandtheile, die zu einer Art und Gattung gehören, mit der ihnen eigenthümlichen Form in einem Aggregat angetroffen werden, so lange ist es zwar nicht dasselbe Aggregat, wenn sich die Quantität oder Gestalt der Theile ändert, aber doch immer noch derselbe Körper, eben dieselbe auf einerlei Art geformte Materie. Die Beharrlichkeit der Körper gründet sich auf die

41) de legibus X. S. 83, 84.

42) Ebendas. S. 84. και μην και συγκρινομενα (σωματα) μεν αυξανεται, διακρινομενα δε φθινει τοτε, οταν ἡ καθεστηκυια ἑκαστων ἑξις διαμενῃ· μη μενουσης δε αυτης, δι' αμφοτερα απολλυται. S. 85.

die unveränderliche Fortdauer der wesentlichen Bestandtheile. (ἡ καθεστηκυια ἑκαστων ἑξις)[43]).

Der Begriff der Beharrlichkeit und Substanzialität erscheint hier zuerst in einer etwas deutlichern Gestalt, wenn er gleich noch weit von der Vollkommenheit entfernt ist, welchen er erst in unsern Zeiten erhielt. Plato ging von einem richtigen Satze aus, daß Veränderungen etwas Beharrliches voraussetzen, an dem sie vorgehen können. Das Nichtveränderliche eines Dinges ist die Substanz; das Veränderliche an demselben sind die Accidenzen. Unveränderlich ist im strengsten Sinn die Idee von einem jeden Dinge, oder das Ding an sich. Hier ist aber die Rede von der Beharrlichkeit eines concreten außer der Vorstellung existirenden Wesens, bei dem nicht aller Wechsel ausgeschlossen ist. Diese leitet nun Plato her von der Bildung der Materie nach den Ideen (im weitern Sinne), wodurch sie einer bestimmten Form fähig geworden. So lange diese dauert, so lange hat das körperliche Ding einerlei Wesen, und man kann diejenigen Bestimmungen, welche wechseln, von jenen bleibenden, die zum Wesen gehören, unterscheiden. Er legte also die Beharrlichkeit, die der Verstand zum Behuf der Erkenntniß fodert, als Eigenschaft in dasjenige Wesen, dem die Beharrlichkeit beigeleget wird. Es war also eine optische Täuschung des Verstandes, wogegen die Unterscheidung zwischen sinnlichen und reinen Vorstellungen allein nicht sichern konnte, wenn nicht die Erkenntniß von dem Ursprung der reinen Begriffe, und von dem Gebrauch derselben bei der Erfahrung hinzukam.

Unterdessen war doch dieser noch nicht völlig bestimmte Begriff von der Substanzialität nicht ganz unfruchtbar für die Philosophie, indem er einstweilen zur Regel

43) de legibus X. S 84. conferat. Timaeus S. 344. Ein Beispiel vom menschlichen Körper Timaeus S. 430.

Regel diente, das Beharrliche und das Veränderliche zu unterscheiden. Nach Absonderung alles dessen, was an einem Körper veränderlich ist, blieb nichts übrig, als der abstracte Begriff von einem im Raume befindlichen, denselben erfüllenden Dinge, ohne zu bestimmen, von welcher Art die Materie, oder wie die Form beschaffen sei, also überhaupt der Begriff von einer geformten Materie, wodurch das Beharrliche, Substanzielle gedacht wurde[44]). Für die damalige Beschaffenheit der Philosophie war es gewiß kein kleiner Gewinn, daß Plato auf den Unterschied der Begriffe von Substanz und Accidenz die Aufmerksamkeit leitete, und die Entwickelung derselben so weit fortsezte, als es für seinen Geist möglich war. Plutarch rechnet dem Plato dieses als ein großes Verdienst an[45]).

Ein Hauptmerkmal in diesem Begriffe ist der Ort oder der Raum (τοπος, χωρα), worüber wir noch etwas zu sagen haben. Raum ist nicht entstanden, nicht einmal in dem Sinne, in welchem Plato die Zeit entstehen läßt. Denn um sich die Materie auch als ungebildet zu denken, war schon Raum als das Behältniß derselben nothwendig.

Plato verstehet hier den erfüllten Raum und verwechselt dabei den Raum und das den Raum erfüllende, die Materie, wie es scheint, und verdient daher den Tadel, welchen Aristoteles wegen dieser vernachläs-

44) Timaeus S. 348. τριτον δε αυ γενος ου το της χωρας αει φθοραν υ προσδεχομενον, εδραν δε παρεχον, δια σχεσ γενεσιν πασιν, αυτο δε μετ' αναισθησιας απτον, λογισμω τινι νοθω μογις πιστον.

45) Plutarch. de oraculor. defectu Edit. Francofurt. p. 414. ευ μεν λεγουσιν, οι λεγοντες ότι Πλατων το ταις γενομεναις υποστησιν υποκειμενον στοιχειον εξευρων, ὁ νυν ὑλην και φυσιν καλουσι, πολλην απηλλαξε και μεγαλων αποριων τους φιλοσοφους.

nachlässigten Unterscheidung über ihn ergehen läßt[46]). In der That findet man kein bestimmtes Merkmal, wodurch der Raum von der Materie unterschieden würde; dies Verdienst war seinem Schüler, dem Stagiriten aufbewahret. Unterdessen finden sich doch einige nicht ganz entwickelte Gedanken, aus welchen man schließen sollte, Plato habe sie doch nicht durchaus mit einander verwechselt. Hieher gehöret z. B. die Stelle, wo er sagt, daß die verschiedenartigen Stoffe der Materie vor ihrer Bildung in unaufhörlicher Bewegung sind, und immer einen Ort nach den andern wechseln[47]). Zweitens unterscheidet er wirklich den leeren Raum von dem erfüllten, indem er behauptet, daß das Universum in seiner kugelrunden Gestalt durch das Bestreben, sich zusammenzuziehen, alles zusammendrücke, und dadurch verhindere, daß kein leerer Raum (κενη χωρα) angetroffen werde[48]).

Ich glaube daher, daraus schließen zu dürfen, daß Plato, obgleich der erste, der etwas über die Natur des Raums behauptete[49]), dennoch den Raum keiner besondern Untersuchung unterzogen hatte, und daß alles, was er über den Raum sagt, nur zufällige Gedanken waren, welche er bei Veranlassung anderer Betrachtungen äußerte. Körper und Materie ließen sich nicht ohne Raum denken; daher war es ohne kritische Untersuchung natürlich, daß er die Materie, als das den Raum erfüllende, Raum nennte, und wenn er es mit der

46) Aristoteles Physicor. IV, 2.

47) Timaeus S. 350. διο δη και χωραν ταυτα αλλα αλλην ισχειν, πριν παι το παν εξ αυτων διακοσμηθεν γενεσθαι.

48) Timaeus S. 361. ἡ τυ παντος περιοδος, επειδη συμπεριελαβε τα γενη, κυκλοτερης ουσα, και προς αὐτην πεφυκυια βηλεσθαι ξυνιενσα, σφιγγει παντα, και κενην χωραν ὑδεμιαν εα λειπεσθαι. conferat. S. 407.

49) Aristoteles Physicor. IV, 2.

der Bewegung zu thun hatte, den Raum von demjenigen unterschied, was sich in dem Raume bewegt. Ueberhaupt konnte sich Aristoteles so wenig als Plato von der natürlichen Täuschung losmachen, daß der Raum etwas außer uns sei, wodurch jene Verwechselung noch mehr begünstigt wurde. Plato hat nach dem allen weiter kein Verdienst, als daß er dem Aristoteles Stoff und Anlaß zu mehrerer Erörterung des Raums gab.

Die Körper bewegen sich im Raume. Es kommt ihnen Kraft zu, Bewegungskraft. Die Bewegung selbst ist nicht entstanden; sie war schon in der rohen Materie. Daher wird die Bewegungskraft als etwas ursprüngliches, als zum Stoff gehöriges betrachtet. Die Bewegung war aber nicht regelmäßig. Durch die Formung der Materie wurde sie gewissen bestimmten Gesetzen unterworfen. Regelmäßigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit der Bewegung und ihrer Ursachen ist die Form derselben, welche mit der Materie vereiniget worden, also entstanden ist[50]).

Allein obgleich die Körper eine Kraft zu bewegen haben, so ist sie doch sehr beschränkt. Ein Körper wird immer nur durch den andern bewegt, der bewegte Körper theilt die Bewegung andern mit; aber sich selbst kann kein Körper bewegen. Sie haben also keine Spontaneität, keine absolute Kraft[51]). Wenn ein Körper also eine selbstthätige Kraft äußert, so gehört sie nicht dem Körper an, sondern einem andern Wesen, das mit dem Körper im Zusammenhange stehet.

Der

50) Epinomis S. 256, 257. Timaeus S. 358, 351.

51) de Legib. X. S. 89 ἀρ' ὃν ψχ ἡ δι' ἕτερον ἐν ἀλλῳ γιγνομενη κινησις, αυτο δε εν αὐτῳ μηδεποτε παρεχησα κινειςθαι μηδεν, δευτερα τε και ἑκοσων αριθμων βελοιτο αν τις αριθμειν αυτην πολλυτην, τοιυτων σωματος ὑπα ουτως ἀψυχω μεταβολη; Verglichen S. 85.

Der Charakter der Causalität der Körper ist Zwang (αναγκη, αναγκαιον), durch fremde Einwirkung, durch welche die Bewegung des Körpers nothwendig wird[52]). Insofern Körper Ursachen sind, heißen sie materielle Ursachen (τα των αιτιων γενη διυλαξμενα[53]).

Vierter Abschnitt.

Psychologie.

Die Untersuchung der Natur der Seele war in dem Gesichtspunkt des Plato ein sehr wichtiger und interessanter Gegenstand, vorzüglich wegen des Zusammenhangs dieser Lehre mit der Theologie, Kosmologie, und noch mehr mit der Moral und Religion. Die Psychologie bahnte den Weg aus der Sinnenwelt in die übersinnliche. Daher beschäftigte ihn die Speculation über das Wesen der Seele so angelegentlich. Auf der andern Seite veranlaßte die Bearbeitung der Logik, und die Betrachtung der sittlichen Verhältnisse des Menschen die Beobachtung der Erscheinungen des innern Sinnes, leitete auf die Untersuchung der Aeußerungen, Wirkungen und Veränderungen des menschlichen Geistes, und legte

52) Timaeus S. 337. ὁσαι (αιτιαι) δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ' εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον. S. 385. heißt das το αναγκαιον. Vor dem Plato nennten einige Materialisten den Inbegriff von Körpern, ihren Gesetzen und Wirkungen Natur, φυσις; Plato bestimmte aber diese Bedeutung des Wortes dahin, daß es die gesammte Natur anzeiget, in wiefern ihre Gesetze und Wirkungen durch eine Intelligenz bestimmt sind. de legibus X. S. 79, 81.

53) Timaeus S. 385.

legte also den Grund zu der empirischen Psychologie. Wir handeln in diesem Abschnitt nur von Platos rationalen Seelenlehre, indem wir der empirischen weiter unten ihre Stelle anweisen werden.

Bis auf Plato waren die gewöhnlichen Begriffe von dem Wesen der Seele sehr verworren und unrichtig; die meisten liefen auf einen gröbern oder feinern Materialismus hinaus. In diesen groben Begriffen glaubte er zum Theil den Grund von atheistischen Behauptungen gefunden zu haben, welche von einem großen Theil seiner Zeitgenossen angenommen waren[1]). Plato war durch seine Untersuchungen über das Vorstellungsvermögen in den Stand gesezt, dem Materialismus nach seinen Kräften zu steuern, und Begriffe von der geistigen Natur der Seele vorzutragen, welche die Moralität und Religion mehr begünstigten, als die entgegengesezten. Diesen Gesichtspunkt muß man feste halten, wenn man Platos Gedanken über diesen Gegenstand auch da, wo sie nicht ganz bestimmt sind, richtig verstehen will.

Das Wort Seele (ψυχη) hat bei dem Plato einen größern Umfang, als wir der Bedeutung derselben zu geben pflegen. Es wird darunter nicht nur ein vorstellendes Wesen in Verbindung mit einem organischen Körper verstanden, sondern auch ein Vorstellendes ohne Körper, z. B. die Gottheit[2]). Es giebt aber noch ein Wort, welches diese beiden Bedeutungen bestimmter von einander absondert, und das ist das Wort ζωον, indem es ein Wesen bedeutet, welches aus Seele und Körper bestehet, ein beseelter Körper (εμψυχον)[3]). In einer noch

1) de legib. X. S. 79, 80, 81. XII. S. 229, 230.

2) Philebus S. 248. Epinomis S. 252. το θειοτατον ουτως φυχης γενος. τυτο δ' εστι σχεδον, ᾧ μονῳ πλαττειν και δημιυργειν προσηκει. Phaedo S. 173. Phaedrus S. 318.

3) Sophista S. 261.

noch weitläufigern Bedeutung, wird unter Seele jedes Wesen verstanden, welches Spontaneität oder das Vermögen, von selbst einen Zustand anzufangen, besizt. Spontaneität drückt Plato aus durch das sich selbst bewegen oder bestimmen, αὐτο κινειν[4]). Die lezte Bedeutung begreift die beiden obigen in sich; wo Spontaneität ist, da ist Seele, sie mag mit einem Körper vereinigt sein, oder nicht. Es läßt sich leicht begreifen, daß die Unterlassung dieser Unterscheidung nur Verwirrung und Widersprüche zur Folge haben müsse, und daß es eine der ersten Pflichten eines Geschichtschreibers der Platonischen Philosophie sei, diejenigen Begriffe und Prädicate, welche der Seele als Seele (der Gattung) von denjenigen zu unterscheiden, welche nur einer bestimmten Art von Seele oder vorstellenden Wesen zukommen. Damit wir uns nun in den Stand setzen, dieser Foderung eine Genüge zu thun, müssen wir die verschiedenen Arten von Seelen, deren Plato erwähnt, vollständig aufzählen, und sie nach den Hauptmerkmalen karakterisiren.

Hier ist nun gleich eine Eintheilung zu merken, auf welche alles ankommt. Plato theilt nämlich die Seelen ein in vernünftige und unvernünftige, oder welches gleichviel ist, in göttliche, unsterbliche und sterbliche (αθανατος, θνητη, αλογος, λογιστικη)[5]). Der Begriff der vernünftigen stimmt mit den Begriffen unserer Philosophie überein, sie ist der Inbegriff von dem Vorstellungs- Begehrungs- und Gefühlvermögen, und das Subjekt derselben. Doch ist nicht der Grund von allen Gefühlen und Begehrungen in ihr anzutreffen, sondern nur von einigen, die nicht durch die Gemeinschaft mit

4) de legibus X. S. 89. Definition. S. 288. ψυχη το αυτο εαυτο κινουν

5) Timaeus S. 326, 386. de republica IV. S. 367. Plato nennt es auch το λογιστικον και θυμοειδες de republica.

mit dem thierischen Körper bestimmt sind. Weil es aber Begierden und Gefühle giebt, welche einen thierischen Ursprung haben, so nahm Plato noch eine sterbliche d. h. thierische Seele an, welche den Grund von diesen Bewegungen in sich enthält, z. B. Zorn, Eßlust, Geschlechtstrieb. Insofern sich diese Bewegungen auf das Gefühl der Lust und Unlust beziehen, nennt er es θυμητικον μερος ψυχης; insofern es Begehrungen enthält, επιθυμητικον μερος ψυχης [6]). Diese zwei Seelen, wie sie Plato nennt, sind keine vorstellenden Wesen, sondern nur gewisse körperliche Kräfte. Dieses muß ich jezt beweisen. Also erstens, es sind keine vorstellende Kräfte. Die Pflanzen hält Plato, so wie Thiere, für beseelte Wesen (ζωα); sie bestehen aus Seele und Körper. Die Seele, die den einen Bestandtheil derselben ausmacht, ist die dritte Seele, das ist die begehrende (επιθυμητικον). Nun sezt Plato hinzu: Diese hat mit Urtheilen, Schließen nichts zu thun; sie ist des Denkvermögens beraubt. Bei ihr kommen nur Empfindungen nebst Gefühlen der Lust oder Unlust vor [7]). Hierdurch wird ihr also ein Theil des Vorstellungsvermögens, das vernünftige abgesprochen. Allein es scheint, als wenn ihr doch das sinnliche, das Empfindungsvermögen beigelegt werde. Wenn wir die Bedeutung des Worts αισθησις näher bestimmen, so wird es klar werden, daß wir auch das sinnliche Vermögen von ihr trennen müssen. Denn jede Empfindung (αισθησις) oder sinnliche Vorstellung entstehet aus einer gedoppelten Veränderung, welche in dem Körper und der Seele vorgehen. Wenn eine Veränderung des Körpers bis zur See-

6) Timaeus S. 386 — 389. 327.

7) Timaeus S. 403. μετεχει γε μην, τουτο, ὁ νυν λεγομεν, του τριτου ψυχης ειδους, ὁ μεταξυ φρενων ομφαλου τε ἱδρυσθαι λογος· ᾧ δοξης μεν λογισμου τε και νου μετεστι το παν-δεν, αισθησεως δε ἡδειας και αλγεινης μετα επιθυμιων.

le fortgepflanzt wird, sie gleichsam trift, so entstehet das Bewußtsein derselben; beides in Vereinigung ist erstlich Empfindung. Das Bewußtsein gehört aber der vernünftigen Seele an, wie aus dieser Stelle schon erhellet. (Man vergleiche II. Th. S. 157, 158.) Da dieses nun dieser Art Seele fehlt, so kann unter αἰσθησις nicht Empfindung, es muß etwas anders gemeint sein. Was ist nun natürlicher, als daß die eine von den Bewegungen oder Veränderungen (κινησεις), woraus die Empfindung entstehet, die Veränderung des Körpers, der Eindruck verstanden werde. Diese Vermuthung erhält nun wirklich durch eine Stelle des Timäus ihre volle Bestätigung. Er redet nämlich kurz vorher von solchen Theilen des Körpers, welche Empfindungen enthalten, auf welche Schmerz oder Vergnügen erfolget, oder von empfindlichen und unempfindlichen Theilen des Körpers[8]). Aus dem Zusammenhang erhellet, daß es diejenigen Theile sind, welche wegen ihres Baues einen Eindruck leicht aufnehmen, und ihn den nächstliegenden mittheilen, bis die Veränderung von der Seele wahrgenommen wird. Hieraus läßt sich nun die Bedeutung des Wortes αἰσθησις in der obigen Stelle bestimmen. Es bedeutet nichts anders als κινησις, Veränderung, was sonst auch παθημα heißt, der Stoff der Empfindungen, woraus, durch Verbindung mit einem Antheil der Seele, wirkliche Empfindung, Veränderung mit Bewußtsein entstehet. Ich führe unten noch eine Stelle an, welche als Beleg für diese Bedeutung kann angesehen werden[9]).

Die

8) Timaeus S. 374. μεγιστον δε και λοιπον των κοινων περι ὁλον το σωμα παθηματων, το των ἡδεων και των αλγεινων αιτιον, εν οις διειλημμεθα· και ὁσα δια των τυ σωματος μοριων αἰσθησεις κεκτημενα, και λυπας εν αὐτοις, ἡδονας θ' ἁμα ἑπομενας εχει. Verglichen S. 375.

9) Timaeus S. 330. και ὑπο παντων τυτων δια τυ σωματος αἱ κινησεις επι την ψυχην φερομεναι προσπιπτουσιν, ἁι δη

Die Beantwortung des zweiten Satzes: diese zwei Seelen sind nur körperliche Kräfte, ist hierdurch schon vorbereitet. Es entstehen in ihnen und durch sie Veränderungen, welche Stoff zu den Empfindungen abgeben. Da nun Plato an einem andern Orte alle diese Bewegungen und Rührungen unmittelbar aus dem Körper ableitet[10]), so kann man wohl nicht anders denken, als daß diese Seelen nichts anders als körperliche Kräfte sind. Hierzu kommen noch folgende Gründe. I) Diese beiden Seelen heißen die sterbliche Seele, weil sie mit Zerstöhrung des Körpers ihr Dasein verlieret. II) Sie ist der unsterblichen vernünftigen ganz entgegengesezt. III) Die Beschreibung derselben im Timäus läßt einen unbefangenen Leser keinen Augenblick im Zweifel, daß hier nur von körperlichen Kräften die Rede ist. Doch müssen sie von anderer Natur sein, als die übrigen Kräfte der körperlichen Wesen.

Wie soll man aber sich erklären, daß Plato das Gefühl- und Begehrungsvermögen als besondere Theile oder Vermögen oder Bestimmungen (μερος, ειδος, παθος) der vernünftigen unsterblichen Seele betrachtet, da er sie, nach den angeführten Stellen, als besondere Kräfte der thierisch organisirten Natur aufstellet? Die unten angeführten Stellen werden es außer allen Zweifel setzen, daß er jenes wirklich gethan hat[11]). Die Auf-

 lösung

δη και επειτα δια ταυτα εκληθησαν τε και νυν ετι αισθησεις συναπασαι κεκλησθαι. Merglichen S. 398, 399.

10) Timaeus S. 327. ὁποτε δη (ψυχαι) σωμασιν εμφυτευθειεν εξ αναγκης, και το μεν περσιοι, το δ' αχρι του σωματος αυτων, πρωτον μεν αισθησιν αναγκαιον ειη, μιαν παθειν εκει βιαιων παθηματων ξυμφυτον γιγνεσθαι· δευτερον δε, ηδονη και λυπη μεμιγμενον ερωτα· προς δε τουτοις, φοβον και θυμον, ὁσα τε ἑπομενα αυτοις και ὁσοα εναντιως πεφυκε διεσωτα.

11) de legibus IX. S. 22. δηλον γαρ, ὁτι τοσαν δε γε περι ψυχης και λεγετε προς αλληλους και ακουετε, ὡς ἑν μεν εν

lösung dieser Schwierigkeit ist leicht zu finden, wenn man nur den Antheil, welchen die Seele, und denjenigen, welchen äußere Gegenstände, also auch der Körper an diesen Empfindungen, Begehrungen und Gefühlen hat, gehörig unterscheidet. Das Bewußtsein erstens ist nur eine Eigenschaft der unsterblichen Seele — dies folgt aus einigen oben angeführten Behauptungen. In dieser Rücksicht werden auch alle Veränderungen des Gemüths, deren man bewußt wird, nicht allein Vorstellungen, sondern auch Gefühle mit dem Worte επιστημαι bezeichnet, gleichsam Arten des Bewußtseins (S. 2ter Band S. 15.[12]). Insofern also Veränderungen in dem Körper vorgehen, so werden sie doch nicht eher Vorstellungen, Gefühle und Begierden, bevor sie gleichsam in die Seele aufgefaßt worden, d. h. ehe die Seele derselben bewußt wird. Plato würde diesemnach, wenn ihm eine gebildetere Sprache zur Bezeichnung seiner Gedanken zu Gebote gestanden hätte, zwischen Stoff und Form in allen diesen Vorstellungen des Gemüths unterschieden und gesagt haben, daß der Stoff zu einigen derselben in gewissen körperlichen Organen, Trieben und Dispositionen gegründet sei. — Zweitens die Begierde, insofern sie ein Bestreben ist, einem Bedürfniß abzuhelfen, gehört der Seele an. Das Bedürfniß kann zwar in dem Körper sein; die Befriedigung desselben aber geschieht durch dasjenige,

εν αυτη της φυσεως ειτε τι παθος ειτε τι μερος ων ὁ θυμος. de legibus S. 44. ηκιν ἑνα μεν ἡμων ἑκαστον αυτων τιθαμεν — δυο δε κεκτημενον εν αυτω ξυμβελω εναντιω τε και αφρονε, ὡ προσαγορευομεν ἡδονην και λυπην. Vorzüglich de republ. IV. S. 358. und 367. ταυτα μεν τοινυν δυο ἡμιν ὡριςθω ειδη εν ψυχη ενοντα· το δε τω θυμω, και ὡ θυμεμεθα, ποτερον τριτον; η τωτων ποτερω αν ειη ὁμοφυες; conferat. Philebus S. 283.

12) Philebus S. 254, 255. Timaeus S. 375. de Republica V. S. 30.

ge, was fehlt, mangelt. Bedürfniß ist eine Art von Leerheit; die Begierde strebt nach Ausfüllung derselben, also nach dem Gegentheil von dem Bedürfniß. Der Körper kann also, wenn in ihm ein Bedürfniß ist, nicht wissen, womit es gestillt werden muß; folglich kann er nicht begehren[13]). Jede Begierde sezt also ein Bedürfniß voraus; sie selbst aber ist das Verlangen, dem Bedürfniß abzuhelfen. Das Bedürfniß kann entweder in der Natur der Seele selbst, oder in der Natur des Körpers gegründet sein. Es entstehen daher zwei Arten der Begierde, nämlich nach thierischer Erhaltung und nach geistiger Vollkommenheit[14]). Beide gehören zwar als Begierden der Seele an; aber das Bedürfniß, die Veranlassung zu der lezten Art ist in der Seele, zu der ersten in dem Körper. Dasjenige im menschlichen Körper, wodurch thierische Bedürfnisse erzeugt, und dadurch Begierden in der Seele hervorgebracht werden, ist das επιθυμητικον ειδος ψυχης, wovon hier die Rede ist[15]).

Die Gefühle der Lust und Unlust gehören der Seele an, insofern sie wie jede Veränderung, woraus eine Vorstellung entstehen soll, ein Bewußtsein voraussetzen[16]). Der Grund der Lust und Unlust kann aber theils in dem Körper, theils in der Seele enthalten sein. Auf jede Befriedigung einer Begierde folgt nämlich Vergnügen[17]). Da es nun zweierlei Begierden giebt, indem einige durch den Zustand des Körpers,

13) Philebus S. 256 — 258.

14) Timaeus S. 427. διττων επιθυμιων ουσων φυσει κατ' ανθρωπους, δια σωμα μεν, τροφης, δια δε το θειοτατον εν ημιν, φρονησεως.

15) Timaeus S. 389.

16) Philebus S. 229, 309. de Republica V. S. 30.

17) Philebus S. 258, 259, 250, 251.

andere durch den Zustand der Seele bestimmt werden, so giebt es auch zwei Arten der angenehmen und unangenehmen Empfindungen: einige haben ihren Grund in der Seele, einige in dem Körper [18]). So erfolgt zwar auf jede Befriedigung einer thierischen Begierde Lust; dasjenige im Körper aber, wodurch besondere Gefühle der körperlichen Stärke, Kraft, und der sich darauf gründenden Herrsch- und Ehrsucht veranlaßt werden, und gewisse Bewegungen entstehen, welche Unwillen und Abscheu begleiten, ist das, was Plato θυμος, θυμοειδες μερος ψυχης nennt [19]).

Hieraus ergeben sich folgende Resultate. Erstens Plato konnte Begehrungen und Gefühle der Seele und dem Körper zugleich beilegen, aber in verschiedener Rücksicht. Als Veränderungen mit Bewußtsein verbunden gehören sie der Seele; als Veränderungen, die aus der Organisation des thierischen Körpers entstehen, gehören sie dem Körper an. Zweitens es wird nun begreiflich, wie Plato eben dieselben Kräfte nicht allein die sterbliche Seele, (θνητη ψυχη) sondern auch das Thierische (θηριωδες) in dem Menschen nennen konnte [20]). Drittens insofern sie in der Organisation gegründet sind, gehören sie nicht in den Bezirk der metaphysischen Seelenlehre; insofern sie in der Seele gegründet sind, gehören sie zu einem von den dreien Vermögen.

Aber wie kommt es, daß Plato gleichwohl diese Triebe und Wirkungen der Organisation mit dem Nahmen

18) Philebus S. 211, 291, 292.

19) Timaeus S. 387. de republica VIII. S. 203. IX. S. 270.

20) de Republica IX. S. 239. und 276. Timaeus S. 393. τα μεν ων περι της ψυχης, οσον θνητον εχει και οσον θειον, και οτη και μεθ' ων και δι' α χωρις ωκιζθη, το μεν αληθες, ως ειρηται, θεω ξυμφησαντος, τοτ' αν ουτω μονως διϊσχυριζοιμεθα.

men Seele belegt? Dies muß hier noch unterſucht werden. In der ganzen Körperwelt fand Plato eine Reihe von Urſachen, deren eine immer von der andern abhängt, und jede nur durch eine andere in Bewegung geſezt wird. Er nahm dieſes in den Begriff des Körpers auf, und ſahe jede Selbſtthätigkeit als eine Eigenſchaft an, die dem entgegengeſezten Weſen, Seele, zukomme. Nun glaubte er in dem menſchlichen Körper Wirkungen entdeckt zu haben, die nur aus einer ſelbſtthätigen Urſache zu entſpringen, oder die in einer Seele gegründet zu ſein ſcheinen. Gerade ſo wie Thales dem Magnet eine Seele beilegte, weil er von ſich ſelbſt das Eiſen an ſich ziehet; oder wie man ſonſt gewiſſe Wirkungen des menſchlichen Leibes von einer vegetirenden Seele ableitete, die man in unſern Zeiten der Natur gemäßer aus der Organiſation erklärt. Doch wir haben ſchon genug geſagt, als daß es noch eines Beweiſes bedürfte, daß die weitere Betrachtung dieſer Seelen nicht hieher, ſondern in die Anthropologie und empiriſche Pſychologie gehöret. Wir wollen jezt nur noch etwas weniges über einige andere Weſen ſagen, welchen Plato das Prädicat Seele beilegt. Plato nahm eine böſe Weltſeele an, die die rohe, ungebildete Materie in Bewegung ſetze. Die Frage, ob er darunter ein beſonderes Weſen, oder nur eine der Materie inwohnende Kraft verſtanden habe, gehört an einen andern Ort. Ich bemerke hier nur ſo viel, daß ſie nach ſehr wahrſcheinlichen Gründen nur eine bloße Kraft der Materie war, der er das Prädicat Seele nur deswegen beilegte, weil, ſo wie die Materie ewig, ſo auch die Bewegung nicht entſtanden war, die lezte daher aus einem innern Princip entſtanden ſein mußte.

Dieſes Reſultat gilt auch von der guten Weltſeele, und den Seelen, von welchen die Bewegung der Planeten hergeleitet wird. Ich führe nur ein paar Stellen als Belege an, da ich weiter unten weitläufiger davon han-

deln muß[21]). In den beiden lezten Fällen bedeutet Seele eigentlich nur die Bewegung, die nicht von einem andern Körper mitgetheilt worden ist, und das Princip derselben. Wir beschäftigen uns also nur hier mit der Seele in demjenigen Sinne, in welchem es auch in der heutigen Metaphysik genommen wird, d. i. mit der menschlichen. Aus dem Inhalte dieses Begriffs wird sich auch die Frage beantworten lassen, warum der griechische Sprachgebrauch das Wort Seele in weiterem Umfange, als jezt, auch von solchen Dingen gebraucht habe, welche doch nur in den Inbegriff der Körperwelt gehören.

Wahrscheinlich ging Plato bei dem Begriff der Seele von dem Selbstbewußtsein aus, vermöge dessen wir nicht allein die Veränderungen, welche in unserm Innern vorgehen, erfahren, sondern sie auch auf ein Subjekt beziehen, dem sie angehören, und in dem sie zum Theil selbst gegründet sind. Dem zufolge wurde die Seele als das Subjekt des Vorstellens, der Gefühle und Begehrungen und einer Selbstthätigkeit, dergleichen nur unser innerstes Bewußtsein enthält, und vermöge der lezten als die Quelle des Lebens gedacht[22]). Weil diese Merkmale aus dem Bewußtsein genommen sind, so findet man auch keinen Beweis, daß und warum diese und keine andere das Wesen der Seele ausmachen.

Mehr

21) de legib X. S. 95. Es ist die Rede von der Seele der Sonne. ὡς ἡ ἐνοῦσα ἐντὸς τῷ περιφερεῖ τούτῳ φανομένῳ σώματι, παντὴ διακομιζει το τοιουτον, καθαπερ ἡμας ἡ παρ' ἡμιν ψυχη παντη περιφερει· ἡ ποθεν ἐξωθεν σωμα αὐτη περισαμενη πυρος ἡ τινος ἀερος, ὡς λογος ἐστι τισιν, ωθει βια σωματι σωμα· ἡ τριτον αυτη ψιλη σωματος ὑσα, ἐχουσα δε δυναμεις ἀλλας τινας ὑπερβαλλουσας θαυματι, ποδηγει. Vergleichen Epinomis S. 257, 258.

22) de legibus X. S. 81, 90. Philebus S. 258.

Mehr Aufmerksamkeit wendete Plato auf die Frage: ob diese mannichfaltigen und verschiedenen Wirkungen, welche von der Seele abgeleitet und unter die Klassen des Vorstellens, Begehrens, und des Gefühls gerechnet werden, aus einem und demselben Vermögen entspringen, oder ob zu Erklärung derselben mehrere anzunehmen sind[23]). Wenn die Wirkungen von so verschiedener Art sind, daß sie sich aus einem Vermögen nicht ableiten lassen, so müssen wir mehrere annehmen. — Vorstellungen sind von den Gefühlen der Lust und Unlust, und die Gefühle von den Begehrungen ganz verschieden, und sie haben nichts gemein, als das Bewußtsein, in dem sie enthalten sind. Zweitens. Man kann es als einen Grundsatz ansehen, daß ein Vermögen in einer und der nämlichen Zeit, unter den nämlichen Umständen nicht widerstreitende Wirkungen hervorbringen kann. Die Erfahrung lehrt aber, daß während eine Begierde zum Genuß anreizt, die Vernunft die Befriedigung derselben verbietet; und wenn sie zu stark wird, daß ihr die Vernunft nicht weiter widerstehen kann, so empfindet man zu gleicher Zeit ein Gefühl der Unzufriedenheit, und Unwillen, der oft bis zu den peinigendsten Empfindungen steigt[24]). Es folgt also daraus, daß die Vernunft (als ein Theil des Vorstellungsvermögens), das Begehrungs- und Gefühlvermögen drei von einander verschiedene Vermö-

23) de republica IV. S. 360. τοδε δε ηδη χαλεπον, ει τω αυτω τυτω εκαστα πραττομεν, η τρισιν ουσιν, αλλο αλλω· μανθανομεν μεν ετερω, θυμουμεθα δε αλλω των εν ημιν, επιθυμουμεν δ' αυ τριτω τινι των περι την τροφην τε, και γενεσιν ηδονων, και οσα τυτων αδελφα· η ολη τη ψυχη καθ' εκαστον αυτων πραττομεν, οταν ορμωμεν.

24) de republica IX. S. 257. seq. IV. S. 367, 370. seq.

mögen sind, deren jedes durch eigne Gesetze, Bestrebungen und Gefühle ausgezeichnet ist[25]).

Das Vorstellungsvermögen ist das oberste Vermögen, und die Bedingung der übrigen. Denn die Gefühle und Begierden werden zum Theil durch die Vorstellungen bestimmt[26]). Da aber das Vermögen der sinnlichen Vorstellungen nicht ganz vom Körper unabhängig ist, hingegen das Denken ein absolutes Vermögen ist, das der Seele nach Platos Ueberzeugung, auch wenn sie vom Körper getrennt ist, zukommt, so dachte er sich das Vernunftvermögen als das oberste und eigenthümlichste Vermögen derselben, wodurch sie Aehnlichkeit mit der göttlichen Intelligenz habe[27]). Er unterschied daher, eben so wie bei dem Gefühl- und Begehrungsvermögen, auch bei dem Vorstellungsvermögen, Vorstellungen, welche in der Vorstellkraft selbst gegründet sind, und solche, welche der Seele von aussen mittelbar oder unmittelbar gegeben werden. (Siehe 2ter B. S. 23.)

Spontaneität scheint zwar der allgemeine Charakter zu sein, wodurch sich jede Seele von jedem körperlichen Wesen unterscheidet; aber die Vernunft besitzt Spontaneität und Selbstthätigkeit im vorzüglichen Sinne, weil sie frei von allen fremden Bestimmungen und Einflüssen, allein durch sich selbst gesetzgebend ist[28]). Einheit und Einförmigkeit der Handlungsweise ist daher

25) de republ. IX. S. 357. τριων ουτων τριττας και ἡδονας μοι φαινονται, ἑνος ἑκαστου μιας ἰδιας· ἐπιθυμιας τε αὐτους και ἀρχας.

26) Philebus S. 258, 309.

27) Alcibiades I. S. 65. ἐχομεν μη εἰπειν ὁ, τι ἐστι της ψυχης θειοτερον, η τουτο περι ὁ το ειδεναι τε και φρονειν;

28) Epinomis S. 254. ἡ ψυχης δε αναγκη νυν κεκτημενης, ἀπασων αναγκων πολυ μεγιστη γιγνεται· αν· ἀρχουσα γαρ ἀλλ' ουκ ἀρχομενη νομοθετει.

daher der Charakter der Vernunft. Anders aber verhält es sich, wenn die Vernunft unwirksam ist. Dann bestimmen andere Dinge durch Gefühle und Begierden, die nicht nur sehr mannichfaltig, sondern auch einander entgegengesezt sind, die Seele, und es ist keine Einheit und Harmonie vorhanden[29]).

Vermöge der Unterscheidung zwischen demjenigen, was in den drei Seelenvermögen völlig gegründet und von dem Körper unabhängig, und demjenigen, was von demselben abhängig ist, unterschied Plato in der Abstraktion einen bessern und einen geringern Theil der Seele. Indem er nämlich die Vermögen, die von der Sinnlichkeit ganz unabhängig sind, in einen Begriff zusammenfaßte, erhielt er die Abstraktion von einer bloßen Intelligenz, welche die Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauche ist, und wodurch die Seele mit der Gottheit in Verwandschaft stehet. Daher heißt dieses Vermögen, und um dieses willen die ganze Seele etwas Göttliches (θειόν) und das Menschliche, als in welchem der eigentliche Charakter der Menschheit angetroffen wird[30]). Obgleich sich kein besonderes

29) de legibus I. S. 45. τοδε δε ιςιεν, ὁτι ταυτα τα παθη εν ἡμιν οἱον νευρα η μηρινθοι τινες ενοντες, σπωσι τε ἡμας, και αλληλοις ανθελκυσιν, εναντιαι ὡσαι, επ' εναντιας πραξεις, ᾗ δη διωρισμενη αρετη και κακια κειται· μια γαρ φησιν ὁ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον αει, και μηδαμη απολειπομενον εκεινης ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ἑκαστον· ταυτην δ' ειναι την τε λογισμε αγωγην χρυσην και ἱεραν. conferat. de legib. III. S. 132. XII. S. 220. 221. Sophista S. 266.

30) de Republ. IV. S. 349. ὡς εν αυτῳ τῳ ανθρωπῳ περι την ψυχην το μεν βελτιον ειναι, το δε χειρον. de legib. I. S. 45, 46. de republic. IX. S. 278. δηλον αυτον φαμεν ειναι δειν εκεινο τε βελτιςε και ἐχοντος εν αὑτῳ το θειον αρχον. ibid. S. 276. τα μεν καλα, τα ὑπο τῳ ανθρωπῳ, μαλλον δε ισως τα ὑπο τῳ θειῳ τα θειριωδη ποιουντα

Digitized by Google

des Wort zur Bezeichnung des Begriffs einer reinen Intelligenz findet, so kommt doch die Sache unter andern Ausdrücken, z. B. ψυχη χωρις σωματος, νυς, φρονησις vor[31]). Diejenigen Vermögen und Wirkungen der Seele, welche zum Theil von körperlichen Bedingungen abhängen, und der Vernunft untergeordnet sein sollen, z. B. Anschauungen, Empfindungen, Gefühle, Begehrungen, nennt Plato den geringern Theil der Seele, das Thierische (θηριωδες, ζωογενες), weil der Mensch das mit dem Thier zum wenigsten zum Theil gemein hat[32]).

Es war nothwendig, diese Betrachtung über die verschiedenen Vermögen der Seele vorauszuschicken, ehe wir die metaphysischen Prädicate derselben darstellten. Denn man muß den Inhalt des Begriffs Seele in der Platonischen Philosophie wissen, ehe man die Prädicate untersuchen kann, unter welchen er sich das Subjekt, die Substanz dachte, der die Prädicate zukommen. Doch ehe wir diese Betrachtung vor uns nehmen, müssen wir noch etwas bei einer Stelle verweilen, in welcher er die Bestandtheile des Wesens der Seele angiebt. Die Stelle ist von jeher für eine der schwierigsten in dem ganzen Plato gehalten, und auf sehr verschiedene Art erklärt worden[33]). Wir glauben in dem Vorhergehenden den Schlüssel gefunden zu haben, um die Dunkelheit, in welche sie eingehüllt ist, so viel als möglich zu zerstreuen, und die in derselben enthaltenen Lehrsätze im Zusammenhang mit seiner Philosophie zu erklären. Da sich Plato einmal an das kühne und alle menschliche Kräfte übersteigende Unternehmen gewagt hatte, die Bildung des Universums und aller Theile desselben durch den göttlichen

υντα της φυσεως. Politicus S. 114. Alcibiades I. S. 65.

31) Phaedo S. 173. 149. 151.

32) de republica IX. S. 276. Politicus S. 114.

33) Timaeus S. 312.

Digitized by Google

chen Verstand zwar nicht als Gegenstand des Wissens, aber doch der Vermuthung vorstellig zu machen; so war es natürlich, daß er den Stoff zu diesem überschwenglichen Baue nirgend anders, als aus seinem philosophischen Gebäude hernahm. Die Merkmale eines Begriffs sind hier die Bestandtheile der Dinge, woraus sie gebildet und zusammengesezt werden. In der versinnlichten Darstellung, durch welche er sich bestrebt, Dinge vor die Augen hinzuzaubern, und sie vor denselben gleichsam entstehen zu lassen, die nur gedacht werden können, müssen nothwendig Begriffe an ihrer Deutlichkeit mehr verlieren als gewinnen. Dieses ist vorzüglich der Fall mit dem Begriff von Seele, welche der Bildung derselben zum Grunde liegt. Was der Verstand in demselben unterschieden hat, das wird hier, als wirklich von einander getrennt, zusammen verbunden; und es scheint dann von einem zusammengesezten Wesen die Rede zu sein. Hierzu gesellen sich noch Schwierigkeiten von anderer Art. Die menschliche Seele und die Weltseele werden als Wesen von einerlei Art beschrieben; und doch findet sich bei näherer Untersuchung ein beträchtlicher Unterschied. Die Regelmäßigkeit in der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper ist die Ursache, warum der Welt eine Seele beigelegt wird. Aber es ist nicht nur problematisch, ob er wirklich ein besonderes Wesen als Ursache dieser Regelmäßigkeit angenommen, sondern vielmehr höchst wahrscheinlich, daß er Gott für die Weltseele, d. i. das Princip der zweckmäßigen und nach Gesetzen bestimmten Bewegung gehalten habe. Die Nothwendigkeit, sich nach den Religionsbegriffen des Volks zu bequemen, trug auch vieles dazu bei, daß er sich nicht bestimmt und deutlich genug ausdrückte, und zuweilen eine von Gott verschiedene, oder auch wohl mehrere Weltseelen anzunehmen schien. Die Beschreibung von der Weltseele an dem angeführten Orte ist, wenn man sie im Zusammenhange nimmt, nichts mehr

noch

noch weniger, als die der Welt bestimmte Bewegung nach dem Gesetz der Einheit in dem Mannichfaltigen. Was sich bewegt, verändert immerzu seinen Zustand; das führt auf den Begriff von Mannichfaltigkeit, Verschiedenheit (θατερον). Wenn diese Bewegung einerlei Regel unterworfen ist, so ist, ungeachtet aller Mannichfaltigkeit, Einheit in derselben (ταυτον). Die Weltseele ist nun die nach diesem Gesetz der Bewegung bestimmte Bahn des Himmels und der Sterne. Und man wird sich daher nicht wundern, wenn man liest, daß die Weltseele in verschiedene Theile, oder Bahnen, Kreise eingetheilt wird [34]).

Da aber doch nach den klaren Worten die Weltseele und die menschliche Seele einerlei Bestandtheile haben sollen, so müssen wir diese Stelle noch einmal in dieser Rücksicht betrachten. „Gott bildete, heißt es, „von der untheilbaren, sich immer gleichen Natur, und „der theilbaren, die an Körpern ist, ein drittes Wesen, „das zwischen beiden Naturen mitten inne stehet und an „der Natur des Einförmigen und des Verschiedenen „Antheil hat. Nach eben diesem Verhältniß sezte er sie „zusammen zu einem Mittelwesen zwischen dem Untheilbaren und dem an Körpern Theilbaren. Er nahm „beide Dinge, mischte sie zusammen in ein Vermögen, „indem er die Natur des Verschiedenen, die der Vereinigung widerstehet, mit Gewalt unter das Eine ordnete; vereinigte sie mit der Realität, und machte auf „diese Art aus dreien Wesen Eins [35])."

Der

34) Timaeus S. 312 — 315.

35) Timaeus S. 312. της αμεριστου και αει κατα ταυτα εχουσης ουσιας, και της αυ περι τα σωματα γιγνομενης μεριστης, τριτον εξ αμφοιν εν μεσω συνεκερασατο ουσιας ειδος, της τε ταυτου φυσεως αυ περι και της του ἑτερου, και κατα ταυτα ξυνεστησεν εν μεσω την τε αμερους αυτων, και την κατα τα σωματα μεριστου. και τρια λαβων αυ τα οντα, συνεμιξατο εις μιαν παντα ιδεαν, την θατερου φυσιν δυσμικτον

Der Stoff der Seele iſt alſo 1) die untheilbare unveränderliche Natur (αμεριστος και αει κατα ταυτα εχουσα ουσια); 2) die theilbare an den Körpern befindliche Natur (ἡ περι τα σωματα γιγνομενη ουσια. Aus dieſen wird ein Weſen gebildet, welches weder das eine noch das andere iſt, ſondern zwiſchen beiden mitten inne ſtehet. Die Eigenſchaften dieſes Weſens ſind Unveränderlichkeit (ἡ ταυτου φυσις) und Veränderlichkeit ἡ του ἑτερου φυσις und ein Subjekt ουσια. Es giebt nicht mehr

μικτην ουσαν εις ταυτο ξυναρμοττων βια· μιγνυς δε μετα της ουσιας, και εκ τριων ποιησαμενος ἑν. Es iſt noch eine Frage, ob dieſe Stelle, wie ſie hier ſtehet, ächt und nicht durch Abſchreiber und Gloſſen verdorben iſt. Ich muß geſtehen, die öftere Wiederholung des αμεριστου und ταυτου, des μεριστου und ἑτερου oder θατερου, die beinahe an eine Tautologie gränzt, ſcheint mir verdächtig. Ferner heißt es, και τριτα λαβων αυ τα οντα, und doch iſt nur von zweien Beſtandtheilen die Rede geweſen, und der dritte, ουσια, kommt erſt hernach vor. — Die Ueberſetzung des Cicero und des Ficin weicht nur in einigen Punkten ab. Jener überſetzt ſie ſo: „Ex materia, quae indiuidua eſt, „et quae ſemper uniusmodi ſuique ſimilis, et ex ea, „quae corporibus diuidua gignitur, tertium materiae ge„nus ex duobus in medium admiſcuit, quod eſſet eius„dem naturae et quod alterius: idque interiecit inter „indiuiduum atque id, quod diuiduum eſſet in corpo„re. Et cum tria ſumſiſſet, unam in ſpeciem tempera„vit: naturamque illam, quam alterius diximus, vi cum „eadem coniunxit fugientem et eius copulationis alie„nam. Permiſcens autem cum materia, cum ex tribus „effeciſſet vnum, id ipſam in ea, quae decuit mem„bra partitus eſt. (Timaeus c. 7.) — Die Worte ουσιας ειδος, της δε ταυτου φυσεως αυ περι και της του ἑτερου überſetzt alſo Cicero quod eſſet eiusdem naturae et quod alterius, womit die Ficiniſche übereinſtimmt: tertiam ſubſtantiae ſpeciem commiſcuit mediam, quae rurſus eſſet naturae ipſius eiusdem et naturae ipſius alterius particeps. Man darf daher vermuthen, daß ſie eine andere Lesart vor ſich gehabt haben.

mehr Bestandtheile oder Eigenschaften der Seele als diese drei[36]). Jezt kommt es nun darauf an, was diese verschiedenen Worte bedeuten.

Die unveränderliche, untheilbare Natur sind Merkmale der Ideen, und der dadurch gedachten Dinge an sich[37]). Aber die theilbare Natur, was ist sie? Ist es die Materie? Dieß läßt sich nicht ohne Widerspruch annehmen, da, wie wir in der Folge zeigen werden, die Seele in dem Platonischen System von aller Materie und allen Körpern unterschieden wird. Vielleicht bedeutet dieses Wort überhaupt nur Vielheit, Veränderlichkeit, so wie αμερες und αμεριστον Einheit[38]). Es ist etwas an den Körpern befindliches oder werdendes (περι κατα τα σωματα γιγνομενον). Hierdurch scheint mir eben die Bewegung oder Veränderung bezeichnet zu werden. Denn es ist hier die Rede von der regelmäßigen Bewegung des Universums und dem Princip derselben. Die Bewegung ist nicht entstanden, sondern so wie die Materie ewig, nur daß sie ohne Gesetze regellos ist[39]). Durch die Bildung der Bewegung wird die Unterordnung derselben unter Gesetze verstanden, welches nur durch einen Verstand geschehen kann. Hieraus folgte also dieser Sinn: die Weltseele bestehet aus Einheit, Einförmigkeit und aus Vielheit, Mannichfaltigkeit der Bewegung, oder, welches eben so viel ist, sie ist Bewegung nach einer unveränderlichen Re-

36) Timaeus S. 312, 313. μιγνυς δε μετα της ουσιας, και εκ τριων ποιησαμενος εν, παλιν ολον τουτο μοιρας οσας προσηκε διενειμεν· εκαστην δε εκ τε ταυτου και θατερου και της ουσιας μεμιγμενης.

37) Timaeus S. 301, 348. Verglichen 2ter Bd. S. 121.

38) Sophista S. 257. αμερες δη που δει παντελως το γε αληθως εν κατα τον ορθον λογον ειρησθαι. Theaetet. S. 183, 184.

39) Timaeus S. 305, 350, 386.

Regel. Eben dieſes ſollen die Worte: ἡ τῳ ταυτῳ, ἡ τῳ ἑτερῳ φυσις anzeigen, welche mehrmals in dieſer Bedeutung vorkommen [40]). Eine ſolche Bewegung nähert ſich durch die Einheit dem Weſen einer Idee, und durch die Veränderlichkeit der Natur des Körpers; ob ſie gleich keins von beiden iſt, ſondern vielmehr zwiſchen beiden mitten inne ſtehet.

Der dritte Beſtandtheil der Seele iſt ουσια. Unter allen Bedeutungen des Wortes paßt keine hieher, als die eines Objekts oder Subjekts. Es bedeutet alſo dasjenige, in dem die zwei erklärten Beſtandtheile vereiniget ſind. Eben das bedeutet das Wort ιδεα, deſſen er ſich vorher und noch an einem Orte auf eben die Weiſe bedient hat [41]).

Aus allen dieſen ergiebt ſich folgendes Reſultat: Die Seele iſt ein Subjekt, in welchem Einheit, Einförmigkeit und Vielheit, Mannichfaltigkeit der Bewegung angetroffen wird. Ich kann dieſe Erklärung nicht für die ausgemacht wahre ausgeben; denn ich muß aufrichtig geſtehen, daß ich dieſe ganze Stelle immer weniger verſtehe, je mehr ich über ſie nachdenke. Unterdeſſen halt ich ſie doch in ſo weit für annehmlich, als ſie mit den übrigen Lehrſätzen von der Seele übereinſtimmt, und als ſich aus derſelben begreifen läßt, in wiefern Plato ein gewiſſes Verhältniß zwiſchen der Bewegung und dem Vorſtellen habe annehmen können. Die Hauptmerkmale, Einheit und Mannichfaltigkeit, vereiniget in einem Subjekt, ſind bei weitem nicht hinreichend, um das Weſen der Seele anzugeben; ſie ſchei-

 nen

40) Timaeus S. 321. ὁ τῳ ταυτῳ και ὁμοιως ιων κυκλος. S. 322 314, 319, 320.

41) Theaetet. S. 139. δεινον γαρ πῳ, ει πολλαι τινες εν ἡμιν, ὡσπερ εν δηρειοις ἱπποις, αισθησεις εγκαθηνται, αλλα μη εις μιαν τινα ἰδεαν ειτε ψυχην, ειτε ὁ δει καλειν, παντα ταυτα ξυντεινει.

nen mit andern nicht entwickelten Merkmalen innigst verwebt gewesen zu sein, mit denen sie ein Ganzes ausmachten. Er dachte sich wahrscheinlich bei dem Subjekte ουσια schon ein Wesen, welches vorstellend ist, Vorstellungen aus sich, und von Außen bekommt; ein selbstthätiges Wesen, das aus sich selbst heraus wirket, und von Außen bestimmt und beweget wird. Diese beiden Handlungsweisen, von welchen die eine mehr Wirken, die andere mehr Leiden ist, hatte Plato wirklich schon als Prädicate des in uns Wirkenden beobachtet, wie ich theils in der Theorie des Vorstellens, theils in diesem Abschnitt bemerkt habe, und noch bemerken werde.

Hier sollte angegeben werden, aus welchen Bestandtheilen das reale Wesen der Seele bestehe. Dieß konnte auf zweierlei Weise bestimmt werden, durch Prädicate des äußern oder des innern Sinnes. Das erste, welches die ältern Philosophen gethan hatten, indem sie das Wesen der Seele bald für Feuer, bald für Luft, bald für etwas aus allen Elementen zusammengesetztes hielten, war für den Plato durch die Unterscheidung zwischen Körper und Seele unmöglich gemacht. Die innere Wahrnehmung lehrte nur Wirkungen und Veränderungen der Seele, welche zur Erklärung des Wesens nicht gebraucht werden konnten, ohne sich im Cirkel herum zu drehen. Zu sagen, die Seele bestehe aus einer vorstellenden und selbstthätigen Kraft, wäre so viel gewesen, als etwas durch sich selber zu erklären. Daher war, wie es mir scheint, Plato genöthiget, sich nach etwas Höhern, nach einem Begriff umzusehen, welchem das Vorstellen und das thätig sein untergeordnet werden konnte. Dieses war der Begriff von Einheit und Vielheit; Begriffe, die auch sonst schon im transcendenten Gebrauche zur Erklärung der Dinge gebraucht wurden[42]) und außerdem noch den Vortheil zu ge-

42) Philebus S. 219. Verglichen 2ter Band, S. 154, 155.

währen schienen, daß sie den gedoppelten Charakter, unter welchem das Vorstellen und Wirken der Seele vorkam, zu erkennen gaben.

Das Vernunftvermögen ist das Princip und die Quelle aller Einheit, sowohl im Erkennen als im Handeln (2ter Band S. 154. 173. 174. 107 — 116.) Daher läßt sich die Vernunft selbst nicht ohne Einheit denken, oder welches eben so viel ist, sie handelt immer nach einerlei Gesetzen. Das wirkliche Denken ist aber eine Thätigkeit der Seele, also eine Veränderung. Also findet sich bei dem Denken Veränderung, Mannichfaltigkeit, und Einheit[43]). Die Vorstellungen der Vernunft nimmt die Seele aus sich selbst; die Vorstellungen der Sinnlichkeit bekommt sie von Außen; sie wird von den Gegenständen derselben afficirt. Die Vielheit, Mannichfaltigkeit scheint Plato für die Form der von Außen gegebenen Vorstellungen gehalten zu haben. (2ter Band S. 155. 160.) Denn durch die Sinnlichkeit erfahren wir nur das Veränderliche, welches also immer anders ist, oder doch sein kann, und die sinnliche Vorstellung ist selbst nur Veränderung. Die Vorstellungen dieser Art stehen in keinem denkbaren Zusammenhange; Verbindung und Einheit erhalten sie erst durch die Vernunft[44]).

Der Mensch handelt entweder nach den Gesetzen seiner Vernunft, oder nach den Trieben der Sinnlichkeit. In jenem Fall hat er nur ein Gesetz, das in seinem Innern ist; er hat nur einen Zweck, worauf er alles beziehet; alle Handlungen werden dadurch harmonisch und zusammenstimmend. In diesem hat der

43) Sophista, S. 266. το κατα ταυτα και ὡσαυτως και περι το αυτο, δοκει σοι χωρις τασεως γενεσθαι ποτ' αν; — τι δ' ανευ τυτων νυν καθορᾳς ονται η γενομενον αν και ὀντων; S. 265.

44) Phaedo S. 180, 181. Theaetet. S. 141 — 143.

Mensch eigentlich kein Gesetz; er folgt den Antrieben der Sinnlichkeit, die nicht allein sehr verschieden, sondern auch oft einander widerstreitend sind [45]). — Man wird in allen diesen Beispielen die Beziehung auf den Charakter der zwei einander entgegengesetzten Wirkungsarten, die er mit dem Namen ἡ τῦ ταυτῦ, ἡ τῦ θατερῦ φυσις bezeichnet, leicht bemerken können.

Einheit und Mannichfaltigkeit konnten auch auf die Bewegungen angewendet werden, nach dem Grundsatz: Ordnung, Regelmäßigkeit läßt sich nur aus der Thätigkeit einer Vernunft erklären. Daher kommt die Bewegung eines Körpers, der, ohne seinen Ort zu verlassen, sich um sich selbst herumdrehet, der Handlungsweise der Vernunft am nächsten. Denn es ist in ihr Einheit (ταυτον). Am weitesten entfernt sich die Bewegung eines Körpers, der immerzu einen Theil des Raums nach dem andern verläßt, ohne dabei nach einer Regel geleitet zu werden. Hier ist θατερον, Mannichfaltigkeit ohne Einheit [46]).

Auf diese Weise wendet Plato die Begriffe des ταυτον und θατερον als Bestandtheile der Seele auf die verschiedenen Wirkungen des Gemüths selbst an. Nicht weit von jener Stelle sagt er so: „Wenn die Seele, die auf „diese Art aus drei Bestandtheilen harmonisch zusammengesetzt ist, einen ausgedehnten (sinnlichen) und einen einfachen (denkbaren) Gegenstand betrachtet, so „sagt sie, in sich selbst gekehrt, und durch sich ganz „in

45) de Legib. I. S. 44 — 46. de republic. IV. S. 375.

46) Epinomis S. 254. το μεν ον εν αταξια (ζωον) κινυμενον αφρον χρη νομιζειν, ὁπερ ὡς το πολυ δρα το περι ἡμας ζωον· το δε εν ταξει τε και ὑρανῳ πορον εχον, μεγα τεκμηριον χρη ποιεισθαι τῦ φρονιμον ειναι. κατα ταυτα γαρ αν και ὡσαυτως πορευομενον αει, και ποιων και πασχον, τεκμηριον ἱκανον τῦ φρονιμως ζην εστι παρεχομενον.

„in Thätigkeit gesezt, sich selbst, mit welchem er über-
„einstimme oder nicht, in welchem Verhältniß, wo,
„wann und wie er sei oder leide, sowohl in Rücksicht
„auf die veränderlichen als auch auf die unveränderli-
„chen Dinge. Es entstehen daraus wahre Begriffe und
„Urtheile (Gedanken, λογος) in dem Vermögen der Ein-
„heit, die sich sowohl auf das Denkbare (ταυτον) als
„das Sinnliche (θατερον) beziehen, gleichsam innere Wor-
„te der Seele, die ohne hörbaren Laut zu sich selbst
„spricht. Wenn sie sich nämlich auf das Sinnliche
„(αισθητον) beziehen, und das Vorstellungsvermögen
„des Veränderlichen (ὁ τῦ θατερῦ κύκλος) in gehöriger
„Wirksamkeit, den Gegenstand in das Innere der Seele
„verkündiget, so erfolgen daraus wahre und zuverläs-
„sige sinnliche Vorstellungen und Begriffe. Beziehen sie
„sich aber auf einen denkbaren Gegenstand, und das
„Vermögen der Einheit (ὁ τῦ ταυτῦ κυκλος) ist thätig,
„und stellt denselben dar, so entstehet Vernunfterkennt-
„niß und Wissenschaft. Beide Arten von Vorstellungen
„können nur in einer Seele sein[47]).

47) Timaeus S. 315, 316. ὅτε ὖν ἐκ ταυτῦ καὶ τῆς θατερῦ φυσεως, ἐκ τε ὀσιας τριων τυτων συγκραθεισα μοιρων, καὶ ἀναλογον μεριςθεισα καὶ ξυνδεθεισα, αυτη τε ἀνακυκλημενη προς αὐτην, ὁταν ὀσιαν ἀπεδασην ἐχοντος τινος ἑφαπτηται, καὶ ὁταν ἀμεριστον, λεγει κινυμενη δια πασης ἑαυτης, ὁτῳ τ' αὐτι ταυτον ᾖ, καὶ ὁτῳ ἀν ἑτερον, προς ὁ, τί τε μαλιστα καὶ ὁπη καὶ ὁπως καὶ ὁποτε συμβαινει, κατα τα γιγνομενα τε προς ἑκατον ἑκατα εἰναι καὶ πασχειν, καὶ προς τα κατα ταυτα ἐχοντα ἀει. λογος δε ὁ κατα ταυτον ἀληθης γιγνομενος, περι τε θατερον ὠν καὶ περι το ταυτον, ἐν τῳ κινυμενῳ ὑφ' αὑτῦ φερομενος ἀνευ φθογγυ καὶ ηχυς, ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, καὶ ὁ τῦ θατερῦ κυκλος ὀρθος ἰων, εἰς πασαν αυτο την ψυχην διαγγειλῃ, δοξαι καὶ πιστεις γιγνονται βεβαιοι καὶ ἀληθεις· ὁταν δε αὖ περι το λογιστικον ᾖ, καὶ ὁ ταυτῦ κυκλος εὐτροχος ὠν αυτο [αυτα] μηνυσῃ, νυς ἐπιστημη τε ἐξ ἀναγκης ἀποτελειται, τυτῳ δε ἐν ᾧ τῶν ὀντων ἐγγιγ-

Es bedarf keiner weitern Erläuterung, daß Plato unter dem κυκλος τ̃ ταυτ̃ das Vernunftvermögen, dessen Charakter Einheit ist, sowohl in theoretischer als praktischer Rücksicht, und unter dem κυκλος τ̃ θατερ̃ das sinnliche Vorstellungsvermögen, welches nur empfängt und afficirt wird, welches noch nicht die Form der Einheit hat, verstanden habe. Denn da der Gegenstand der Sinnlichkeit das einemal θατερον, das andereмal αισθητον, der Gegenstand der Vernunft das einemal ταυτον, das zweitemal λογιστικον genennet wird; so kann man unter θατερον und ταυτον, als Vermögen betrachtet, nichts anders als das sinnliche Vorstellungsvermögen unter der Form des Mannichfaltigen und das Vernunftvermögen unter der Form der Einheit verstehen. Um sich noch mehr davon zu überzeugen, darf man nur im Timäus S. 329 — 332 nachlesen, wo er die Veränderungen beschreibt, welche die zwei Vermögen durch die Verbindung der Seele mit einem Körper erleiden. Es darf hier nicht übersehen werden, daß er die beiden Vermögen der unsterblichen Seele beileget, woraus noch mehr erhellet, daß man bei dem θατερον an keine Materie zu denken habe[48]); und daß er περιοδος τ̃ ταυτ̃ ἀρχουσα nennt, ein Prädicat, das er sonst nur der Vernunft beileget[49]). Die Ausdrücke κυκλος, περιοδος, so

γιγνεσθον, αν ποτε τις αυτο αλλο πλην ψυχην ειπῃ, παν μαλλον ἡ τ' αληθες ερει. Ich habe in den Text ein Paar Verbesserungen des Herrn Damman aufgenommen, da sie es wegen ihrer Gründlichkeit verdienten. Nämlich anstatt εις πασαν αυτ̃ την ψυχην, αυτο; und weiter unten, für αυτα μηνυσῃ, αυτο. Disputatio de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Sectio II. S. 12. Man vergleiche mit dieser Stelle de republic. VI. S. 121 — 125 und VII. S. 166.

48) Timaeus S. 329. τας της αθανατ̃ ψυχης περιοδους ενεδην εις επιρρυτον σωμα και απορρυτον.

49) Timaeus S. 330. την μεν ταυτ̃ παντασασιν επιδησαν, εναντια αυτῃ ρευσει, και επισχον αρχουσαν και ουσαν.

ſo wie auch κινησις, ſind von dem äußern Sinn entlehnte Ausdrücke, die Plato wählte, entweder weil es ihm an ſchicklichern Worten fehlte, oder weil er dem Beſtreben zu verſinnlichen zu viel nachgab. Es iſt alſo in dieſer Stelle nichts anders über das Weſen der Seele geſagt, als was wir an andern Orten auch finden[50]).

50) Die Stelle von Bildung der Weltſeele wurde ſchon bei den Alten für ſo ſchwer gehalten, daß man an ihrer Erklärung verzweifelte. Sextus Empiricus aduerſus Mathematicos I, 301. Unterdeſſen fehlte es auch damals nicht an Verſuchen, ſie aufzuklären. Ariſtoteles behauptete, Plato habe in derſelben nichts anders ſagen wollen, als die Seele ſei aus allen Elementen zuſammengeſetzt. de Anima I. c. 2. Xenokrates fand in derſelben den Begriff einer Zahl, welche das Weſen der Seele ausmache. Crantor erklärte die Stelle dahin, daß die Seele aus vier Beſtandtheilen zuſammengeſetzt ſei, aus der vernünftigen und ſinnlichen Natur, aus Einheit und Verſchiedenheit. Poſidonius erklärte die theilbare Natur von den Gränzen der Ausdehnung, und die untheilbare von der Idee, und die Seele ſei eine Idee des Ausgedehnten. Plutarch fand in dieſer Stelle die Verbindung des hypoſtaſirten Verſtandes mit der hypoſtaſirten Weltſeele, de animae procreatione ex Timaeo. Unter den neuern Erklärern tritt Pleßing der Erklärung des Plutarchs bei. Tiedemann verſtehet unter ταυτον einen Theil göttlicher Natur, und unter θατερον einen eben ſo großen Theil Materie. Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 2ter B. S. 133. Dieſe Erklärung hat in neuern Zeiten das größte Glück gemacht. Dammann in der angeführten Diſputation erklärt das θατερον für einen Theil des Raumes, der mit der göttlichen Natur, der reinen Intelligenz (ταυτον) vereiniget worden ſei. Es iſt in allen dieſen Erklärungen, ſo ſehr ſie auch von einander abweichen, etwas gemeinſchaftlich Wahres, aber mit einem Zuſatz von Falſchen. Ich ſchmeichle mir, daß die hier vorgetragene alles Wahre vereiniget, und das Unrichtige vermeidet. Es würde aber zu viel Raum einnehmen, wenn ich das ausführlich zeigen wollte. Ich muß daher auf eine Abhandlung in Abicht und Borns neuem philoſophiſchen Magazin 2ter Bd. 1ſtes und zweites

Die Vermögen, welche in dem Begriff Seele enthalten sind, werden in ein Subjekt vereiniget, und dieses ist Seele. Die Seele nimmt wahr durch die äußern Sinne[51]); sie denket durch den Verstand und durch die Vernunft[52]). Die Seele will, sie begehret, sie macht Entwürfe und führt sie aus[53]). Kurz alle Kräfte und Wirkungen, die wir in uns selbst wahrnehmen und denken, beziehen sich auf Etwas ihnen zum Grunde liegendes, ein Subjekt, welches die Seele ist. Die Seele wird dadurch von ihren Vermögen, Kräften, Wirkungen, Veränderungen unterschieden, wie ein Subjekt von seinen Prädicaten, wie Substanz von ihren Accidenzen. Dieß ist der Sinn des so oft mißverstandenen Satzes: Vernunft kann nur in der Seele sein[54]).

Obgleich Plato über den Grund dieser allgemeinen Beziehung aller innern Veränderungen und Vermögen nichts gesagt hat, so ist es doch kein anderer, als eine Thatsache, die Einheit des Selbstbewußtseins. Etwas Aehnliches scheint Plato gedacht zu haben, indem er daraus, daß der Vernunft, als der obern Erkenntnißkraft alle andere Vermögen untergeordnet sind, das Faktum erkläret, daß der Mensch einen localen Schmerz auf sein Ich, auf den ganzen Menschen beziehet[55]).

Die

tes Stück verweisen, ob ich gleich mit einem großen Theil derselben unzufrieden bin.

51) Theaetet. S. 139.

52) Phaedo S. 179.

53) de legibus X. S. 91. αγει μεν δη ψυχη παντα τα κατ' ουρανον και γην και θαλατταν, ταις αυτης κινησεσιν, αις ονοματα εστι βουλεσθαι, σκοπεισθαι, επιμελεισθαι, βουλευεσθαι, δοξαζειν ορθως, ευθυμουμενως, χαιρουσαν, λυπουμενην, θαρρουσαν, φοβουμενην, μισουσαν, ερωσαν.

54) Philebus S. 248. Timaeus S. 305, 316, 337. Sophista S. 261.

55) de Republ. V. S. 30. οταν τι ημων δακτυλος τυπτηται, πασα η κοινωνια η κατα το σωμα προς την ψυχην

Die Seele als Subjekt aller Vermögen und Veränderungen ist der Gegenstand der rationalen Seelenlehre, und wir müssen nun die Prädicate untersuchen, unter welchen sich Plato denselben dachte.

Die Seele ist kein anschaulicher, sondern ein denkbarer Gegenstand, (αὁρατον, νοητον)[56]. Alles, was wir durch den innern Sinn wahrnehmen, ist nicht das Subjekt selbst, sondern es sind nur Veränderungen, Wirkungen desselben, oftmals nicht einmal rein, sondern mit körperlichen Veränderungen vermischt. Daher auch alles dieses vom Subjekte getrennt werden muß[57]. Seele ist eigentlich das, was in uns denkt, will, begehret u. s. w. und das wird nur gedacht. Vielleicht ist sie für ein anderes Wesen ein Gegenstand der Anschauung; allein für unsere Natur ist sie doch kein solcher Gegenstand[58]. Als ein blos denkbarer Gegenstand ist es Ding an sich.

Die Seele kann als denkbares Ding nicht durch eine Anschauung, sondern nur durch einen Begriff vorgestellt werden, und zwar nicht durch einen empirischen, sondern reinen, das heißt Gattungsbegriff. Jeder Gegenstand, den wir anschauen, bestehet aus dem Gattungsbegriff und demjenigen, was die Wahrnehmung lehret. Dieses ist aber veränderlich, und wechselt sogar an jedem Individuum. Hingegen die Seele kann nur gedacht werden durch einen Begriff, der nur das

τεταμενη εις μιαν συνταξιν την τε αρχοντος εν αυτη, ηγεῖτο τε και πασα ἁμα ξυνηλγησε μερος πονησαντος ὁλη,

56) de legibus X. S. 95. αλλα ελπις πολλη τοπαραπαν το γενος ἡμιν τυτο αναισθητον πασαις ταις τε σωματος αισθησεσι περιπεφυκενοις, νοητον δ' ειναι. νῳ μονῳ δη και διανοηματι λαβωμεν αυτε περι το τοιονδε. conferat. Epinomis S. 253. Phaedo S. 180.

57) de Republ. X. S. 316, 317. conferat. Symposium S. 240.

58) Phaedo S. 180.

Digitized by Google

dasjenige, was an der Seele niemals wechselt, oder die Gattungsmerkmale enthält. Man mag sich die Seele dieses oder jenes Menschen denken, so denkt man sich immer nur das vorstellende, wollende, begehrende Subjekt, welches von den Vorstellungen, Begehrungen, Willenshandlungen unterschieden wird. Also läßt sich die Seele nicht anders, als durch einen Gattungsbegriff denken[59]).

Indem die Seele ein blos denkbares Objekt ist, werden erstlich alle diejenigen Prädicate, die aus äußerer Anschauung geschöpft sind, z. B. Farbe, Gestalt, ausgeschlossen, zweitens diejenigen Prädicate mit ihr verbunden, welche intelligibeln Gegenständen zukommen[60]). Sie ist also unveränderlich und unzerstöhrbar. Das lezte Prädikat ist aber für die Philosophie viel zu wichtig, als daß die Realität desselben nur allein auf diese Folgerung gegründet werden sollte. Plato suchte sie durch andere Gründe noch zu erweisen, die unter den Beweisen für die Unsterblichkeit vorkommen werden.

Mit der Unveränderlichkeit ist auch die **Identität** verbunden. Bei allem Wechsel von Zuständen, Wirkungen, Vorstellungen bleibt doch immer die Seele eben dasselbe Wesen, eben dasselbe Subjekt, eben dieselbe Ursache[61]). Hierdurch wird die Seele als beharrend bei allem Wechsel ihrer Accidenzen gedacht. Dieß ist unstreitig der erste Anfang einer Entwickelung der **Substanzialität** der Seele, welche übrigens Plato noch nicht durch einen besondern Ausdruck bezeichnet hat, weil

59) Phaedo S. 178 — 181, 182. τῳ μεν θειῳ και αθανατῳ και νοητῳ και μονοειδει, και αδιαλυτῳ και αει ὡσαυτως και κατα ταυτα ἐχοντι ἑαυτῳ ὁμοιοτατον εἰναι ψυχην. conferat. Phaedo S. 211.

60) Epinomis S. 253, 254.

61) Sympoſium S. 240. de republica IV. S. 349.

weil der Begriff von andern, die mit ihm zusammenhingen, noch nicht völlig getrennt war. Das wichtigste Problem in der Seelenlehre war die Unsterblichkeit, und Plato entwickelte die Prädicate der Seele hauptsächlich zum Behuf der Beweise für dieselbe. Nun lag dem Satze, die Seele ist unsterblich, der Begriff der Beharrlichkeit oder der Substanz schon zum Grunde. Wenn daher die Unsterblichkeit bewiesen war, so folgte die Substanzialität von selbst daraus.

Von welcher Natur ist aber dieses Subjekt? Ist es materiell, körperlich oder nicht? Plato unterscheidet die Seele erstlich von dem menschlichen Körper[62]). Denn der Körper stehet mit der Seele in dem Verhältniß, wie das Werkzeug zu demjenigen, der sich dessen bedienet. Wenn wir reden, so ist es die Seele, welche sich der Sprache bedienet; wenn der Künstler etwas bearbeitet, so bedient er sich der Hände, der Augen und so fort. Nun ist aber das Werkzeug etwas anders als derjenige, der es zu seinen Zwecken gebrauchet. Also ist die Seele von dem Körper verschieden[63]). Die Seele ist das Bestimmende (αρχον); der Körper das, was bestimmt wird (αρχομενον). Es sind also zwei ganz verschiedene Wesen[64]). Endlich folgt auch eben dasselbe Resultat aus dem Begriff des Dinges an sich selbst (αυτο το αυτο)[65]). Wie hieraus der Unterschied zwischen Körper und Seele folge, hat Plato nicht weiter bestimmt. Wo ich nicht irre, so wird eben das Räsonnement verstanden, welches im Phädo S. 178—182 sich

62) de legib. XII. S. 212. ψυχην σωματος ειναι το παν διαφερουσαν.

63) Alcibiades I. S. 57. 58.

64) Alcibiad. I. S. 59. Gorgias 42. Phaedo S. 182.

65) Alcibiad. I. S. 57. φερε δη, τιν' αν τροπον ευρεθειη αυτο τουτο; ωδε μεν γαρ ταχ' αν ευροιμεν τι παρ' ημιν αυτοι. S. 60.

sich findet, und auf folgenden Sätzen beruhet. Der Körper ist ein anschauliches und daher veränderliches Objekt; die Seele hingegen ein blos denkbares Objekt, in welcher Eigenschaft es den Dingen an sich ähnlich, und daher unveränderlich ist.

Zweitens die Seele wird von jedem andern Körper sowohl einfachen (Element) als zusammengesezten unterschieden. Die Prädicate, welche der Seele zukommen, sind gänzlich von denjenigen unterschieden, welche den Körpern angehören. Die Prädicate der Seele sind Unsichtbarkeit, das heißt Nichtanschaulichkeit (αοραϛον, ειδες ειναι), Denkbarkeit, Erkennen, Denken und was zum Vorstellen gehört, Bilden, nach Zwecken bearbeiten. Die Prädicate des Körpers aber das Gegentheil davon: Anschaulichkeit, Veränderlichkeit, Bildungsfähigkeit[66]). 2) Von der Seele müssen alle Prädicate, die wir an äußern Gegenständen wahrnehmen, ausgeschlossen werden, als Figur und Farbe[67]). 3) Körper und Seele haben jedes ihre besondern Prädicate. Das einzige, was sie mit einander gemein haben, ist, daß sie beide wirkliche Dinge oder Substanzen (ονται) sind. Alles übrige ist bei ihnen verschieden[68]). Plato betrachtet daher die Seele als eine

66) Epinomis S. 252. 253. τυτο δ' εϛι σχεδον (ψυχη), ᾧ μονῳ πλαττειν και δημιυργειν πρυσηκει· σωματι δε ὁ λεγομεν πλαττεϛθαι και γιγνεϛθαι και δραϛθαι. τῳ δε — λεγωμεν παλιν, ᾧ γαρ ἁπαξ ἑκτεον, αοραϛῳ τε ειναι και γιγνωϛκοντι, νοητῳ τε μνημης μεταλαβοντι λογιϛικης τε εν περιττας τε και αρτιαις ἁμα μεταβολαις. Nach Stephanis Verbesserung. Vergleichen Epinomis S. 257.

67) Epinomis S. 252. ᾧ γαρ εϛιν ασωματον ὁ, τι ποτ' αλλο γιγνοιτ' αν και χρωμα ὑδεν ὑδαμως ὑδεποτ' εχον, πλην το θειοτατον ονταις ψυχης γενος.

68) Epinomis S. 257. τα ονται ειναι δυο, το μεν ψυχην, το δε σωμα· και πολλα ἑκατερῳ· παντα δε αλληλων αλλα, και ἑκατερα ἑκατερων· και τριτον αλλο ὑδεν κοινον ὑδενι.

eine selbstthätigwirkende, den Körper aber als eine leidende Substanz, und nennt aus diesem Grunde die Seele vorzugsweise Ursache, Kraft (αιτιον)[69]. Wenn wir daher von der Seele alles dasjenige trennen, was in den Begriff eines anschaulichen Gegenstandes d. i. eines Körpers gehört, so bleibt nichts übrig, als uns die Seele als eine Kraft, als Ursache zu denken. Kraft ist aber kein Gegenstand der Anschauung, sondern nur des Denkens, und wir unterscheiden Kräfte nicht nach Gestalt und Farbe, sondern nach dem Verhältniß zu ihren Wirkungen[70]. Also läßt sich die Seele als Kraft und Ursache durch kein Prädicat der Anschauung denken. Dadurch ist sie aber von jedem Körper unterschieden. 4) Körper besitzen zwar auch eine Kausalität, aber sie ist bedingt. Körper können zwar einen andern bewegen, aber sich selbst nicht in Bewegung setzen. Ihre Kausalität wird also immer von Etwas außer ihnen bestimmt. Die Seele bestimmt sich hingegen selbst zu einer Handlung, und ist daher eine erste, absolute Ursache (αρχη)[71].

Man kann hieraus das Resultat ziehen, daß Plato unmöglich zwei Arten von Substanzen, deren Merkmale einander völlig entgegengesezt sind, aus einerlei Bestandtheilen erklären konnte. Es würde auch wirklich eine Art von Widerspruch sein, wenn er die Seele, die er als ein Wesen betrachtet, die nichts mit dem Körper gemein hat, doch hernach aus Materie überhaupt, oder

69) Epinomis S. 257, 258. de legibus X. S. 87. seq. Philebus S. 247.

70) de Republica V. S. 61. δυναμεως γαρ εγω ουτε τινα χρωαν ὁρω, ουτε σχημα, ουτε τι των τοιουτων οιον και αλλων πολλων, προς ἁ αποβλεπων, ενια διοριζομαι παρ' εμαυτω, τα μεν αλλα εινω, τα δε αλλα. δυναμεως δ' εις εκεινο μονον βλεπω, εφ' ὡ τε εστι και ὁ απεργαζεται.

71) de legib. X. S. 86 — 89.

oder aus irgend einer feinern hätte entstehen lassen. Es wäre eben so viel, als wenn er gesagt hätte, die Seele ist keine Materie, aber sie ist eine Art von Materie. Er war vielleicht der erste, welcher die Erscheinungen des innern Sinnes mit schärfern Auge betrachtet und einen so großen Unterschied und Abstand zwischen ihnen und denen des äußern Sinnes bemerkt hatte, daß er ihn nicht anders erklären konnte, als wenn er zwei verschiedene Substanzen, Körper und Seele annahm. Die Unmöglichkeit, die Wirkungen der Seele aus der Materie und materiellen Kräften abzuleiten, nöthigte ihn anzunehmen, daß die Seele der Zeit nach eher als die Körperwelt entstanden sei [72]). Man findet daher auch nicht das geringste von einer Ableitung der Seele oder ihrer Wirkungen aus irgend einer Materie, es sei einer groben oder feinen. Wenn Plato wirklich diese zwei Arten von Materie angenommen hat, so ist Feuer und Aether die feinste Materie; aber insofern sie, ungeachtet der Feinheit, dennoch Materie sind, wird ihnen eben dasselbe Wesen als den übrigen Elementen beigelegt, daß sie nämlich der Stoff sind, aus welchem der Inhalt der Körper zusammengesezt ist. Nun wird aber nicht allein der Erde und dem Wasser, sondern auch dem Feuer und der Luft, also überhaupt der Materie die Seele als ein ganz verschiedenes Wesen entgegengesezt [73]).

Drittens die Seele ist nicht nur nicht aus materiellen Theilen zusammengesezt, sondern sie kann auch nicht das Resultat der Zusammensetzung körperlicher Theile sein. Dieses nennten die Alten eine Harmonie. Viele

72) de legib. X. S. 80, 81, 90.

73) Timaeus S. 357, 358. Epinomis S. 253, 254. Timaeus S. 336, 337. των γαρ οντων, ᾧ νυν μονῳ κτασθαι προσηκει, λεκτεον ψυχην. τυτο δε αορατον. πυρ δε και ὑδωρ και αηρ και γη σωματα παντα ὁρατα γεγονεν.

Viele behaupteten nämlich, der Körper bestehe aus dem Warmen und Kalten, dem Feuchten und Trocknen, und andern solchen einander entgegengesezten Bestandtheilen. Diese Bestandtheile wären nach gewissen Graden und Verhältnissen zusammengesezt, so daß daraus eine Uebereinstimmung oder Harmonie entstehe, und diese sei die Seele des Menschen[74]). Plato widerlegt diese Behauptung aus drei Gründen. 1) Eine Harmonie ist etwas, das aus der Art der Zusammensetzung gewisser Theile entstehet. Sie sezt daher etwas voraus, welches eher ist, und wodurch sie bestimmt wird. Wir müßten also den Körper und seine Bestandtheile auch als Bestandtheile der Seele, und die Seele, als Wirkung derselben, der Zeit nach von jenen abhängig denken. Da wir aber in der Seele reine Begriffe finden, die nicht aus der Wahrnehmung entstanden sind, sondern über das Dasein in diesem Leben hinaus reichen, so müssen wir vielmehr der Seele ein älteres und von dem Körper unabhängiges Dasein beilegen[75]). 2) Die Harmonie ist nur insofern Harmonie, als sich Uebereinstimmung in den zusammengesezten Theilen findet. Es lassen sich daher verschiedene Abstufungen von einem höhern bis zu einem niedrigern Grade denken, oder mit andern Worten, eine Harmonie kann größer als die andere sein. Dieser Gradunterschied findet sich aber nicht bei der Seele. Eine Seele ist ihrem Wesen nach weder

74) Phaedo S. 295. 296. ὅτι τοιουτο τι μαλιστα ὑπολαμβανομεν την ψυχην ειναι, ὡσπερ εντεταμενης της σωματος ἡμων και ξυνεχομενης ὑπο θερμης και ψυχρης και ξηρης και ὑγρης· και τοιουτων τινων κρασιν ειναι, και ἁρμονιαν αὐτων των τουτων την ψυχην ἡμων, επειδαν ταυτα καλως και μετριως κραθη προς αλληλα. Verglichen Phaedo S. 210. Aristoteles de anima I. cap. 4.

75) Phaedo S. 208 — 210. ερρηθη γαρ που ὡς ημας ἡμων ειναι ἡ ψυχη, και πριν εις σωμα αφικεσθαι, ὡσπερ αυτης εστιν ἡ ουσια εχουσα την επωνυμιαν την του ὁ εστιν.

weder mehr noch weniger Seele als eine andere[76]). Andere Unterschiede, welche bei den Seelen statt finden, nämlich Tugendhaftigkeit und vernünftige Handlungsweise, Lasterhaftigkeit und nichtvernünftige Handlungsweise, lassen sich gar nicht erklären, wenn man ihr Wesen in einer Harmonie bestehen läßt. Soll Tugend Harmonie, Laster Disharmonie sein? Soll die tugendhafte Seele harmonisch sein, und eine andere Harmonie in sich enthalten; die lasterhafte disharmonisch sein und noch eine andere Disharmonie in sich fassen? Allein dieß streitet mit dem Satze, daß keine Seele, insofern sie Seele ist, weder mehr noch weniger Seele ist, als eine andere. Vielmehr folgte daraus, wenn sie eine Harmonie ist, daß keine weder harmonischer noch unharmonischer, also auch weder tugendhafter noch lasterhafter sein könne, als die andere. So werde denn dieser wichtige Unterschied aufgehoben, welcher doch nicht geläugnet werden kann. Endlich würde gar daraus folgen, daß es keine Untugend giebt. Da dieses aber alles ungereimt ist, so muß der Satz, aus dem dieses richtig folget, falsch sein[77]). 3) Jede Harmonie und Zusammensetzung kann nicht anders beschaffen sein, als die Bestandtheile, aus welchen sie bestehet. Sie kann nichts wirken oder leiden, als was die Bestandtheile wirken oder leiden. Die Harmonie bestimmt also nicht die Bestandtheile, sondern sie wird im Gegentheil von diesen bestimmt. Folglich kann sie auch denselben nicht entgegen wirken, oder ihre Wirkung aufhalten[78]). Wir wissen aber, daß die Seele, zumal

76) Phaedo S. 211. ἡ ἂν ἔτι τοῦτο περὶ ψυχήν, ὥστε καὶ κατὰ τοῦτο σμικροτάτου μᾶλλον ἑτέραν ἑτέρας ψυχὴς εἶναι πλέον καὶ μᾶλλον ἢ ἐπ' ἐλάττων καὶ ἧττον αὖτο τοῦτο εἶναι ψυχήν; οὐδ' ὁπωστιοῦν.

77) Phaedo S. 211 — 213.

78) Phaedo S. 210, 211. οὐκ ἄρα ἡγεῖσθαί γε προσήκει ἁρμονίαν τοῦτων ἐξ ὧν ἂν συντεθῇ, ἀλλ' ἑπεσθαι. S. 214.

mal insofern sie vernünftig ist, gesetzgebend ist; daß sie nicht allezeit die thierischen Begierden verstattet, sondern vielmehr oft deren Befriedigung verbietet. Dieß würde aber nicht möglich sein, wenn sie eine Harmonie wäre. Sie würde, je nachdem die körperlichen Bestandtheile gespannt oder schlaff sind, oder erschüttert werden, nothwendig bestimmt werden, und keine Selbstthätigkeit haben, sich derselben zu widersetzen [79]).

Viertens. Plato kannte die materialistischen Begriffe von der Seele, die zu jenen Zeiten schon nichts ungewöhnliches waren, ohne sie anzunehmen. Einige sagten, die Seele, oder das Vorstellende sei das Blut, oder die Luft, oder das Feuer, oder das Gehirn. Er verwarf diese Erklärungen, weil sie auf die Seele und ihre Wirkungen nicht passen, und also eigentlich nichts erklären [80]). Hieraus erhellet so viel, daß ein theoretisches und praktisches Interesse ihn bestimmte, den Materialismus nicht anzunehmen, jenes, weil die Erscheinungen des innern Sinnes, die so sehr von denen des äußern verschieden sind, ein eignes Princip erfordern; dieses, weil mit dem Materialismus die Freiheit und Selbstthätigkeit der Seele streitet, ohne welche Moralität nicht denkbar ist.

Fünftens endlich glaubte er auch in der Handlungsweise der Seele selbst einen Grund für die Immaterialität gefunden zu haben. Bei der Betrachtung eines jeden Wesens, sagt er, muß man sich vor allen andern die Frage zur Beantwortung vorlegen, welches seine Natur sei, ob sie einfach oder vielgestaltig ist

79) Phaedo S. 213, 214, 181, 182.

80) Phaedo S. 218. ποτερον το αἱμα ἐστιν ᾧ φρονουμεν, ἡ ὁ ἀηρ, ἡ το πυρ ἡ τυτων μεν ουδεν, ὁ δε ἐγκεφαλος ἐστιν ὁ τας αἰσθησεις παρεχων τυ ακουειν και ὁρᾳν και ὀσφραινεσθαι; ἐκ τυτων δε γιγνοιτο μνημη και δοξα ἐκ δε μνημης και δοξης λαβυσης το ἡρεμειν, κατα ταυτα γιγνεσθαι ἐπιστημην.

(ἁπλουν, πολυειδες)[81]). Das lezte Wort bedeutet nach Platos eigner Erklärung wohl nichts anders, als Zusammensetzung aus Materie, deren Merkmal Vielheit ist; die Körper sind auf diese Weise zusammengesezt, ihre Gestalt oder Umfang bestehet aus vielen und mannichfaltigen Theilen[82]). Dem Gegensatze nach kann nun freilich das ἁπλουν sowohl das Nichtzusammengesezte, Einfache, als das nicht aus mannichfaltigen verschiedenen Theilen Zusammengesezte, also das Homogene, Einartige bedeuten. Die lezte Erklärung hat bisher den meisten Eingang gefunden, und sie scheint wirklich durch eine andere Stelle, wo dem πολυειδες, μονοειδες Einartigkeit entgegengesezt wird, vollkommene Bestätigung zu erhalten[83]). Allein da die Folgerungen, die sich daraus ziehen lassen, mit den Grundsätzen und den Behauptungen der Platonischen Philosophie nicht zusammenstimmen, so müssen diese Worte auf eine andere Art erkläret werden. Das Wort ἁπλουν bedeutet Einfachheit in der Bedeutung, daß es Veränderlichkeit ausschließet, wie aus mehrern Stellen erhellet[84]). Ein Wesen ist also ἁπλους, welches seine Form, seine wesentlichen Merkmale nicht verändert, oder welches nur eine Form hat (μονοειδες). Das Gegentheil ist πολυειδες, wovon die Körper ein Beispiel geben, deren Gestalt, Größe, u. s. w. immerzu veränderlich ist. Mit dieser Einfachheit ist aber der Begriff von Einfachheit, welche

81) Phaedrus S. 371. αρ' ουχ ὡδε χρη διανοεισθαι περι ὁτου ἁν φυσεως; πρωτον μεν, ἁπλουν η πολυειδες εστιν.

82) Phaedrus S. 372. ποιησει ψυχην ιδειν, ποτερον ἐν και ὁμοιον πεφυκεν η κατα σωματος μορφην πολυειδες· τουτο γαρ φαμεν φυσιν ειναι δεικνυναι.

83) de Republ. X. S. 318. και τοτ' αν τις ιδη αυτης την αληθη φυσιν, ειτε πολυειδης ειτε μονοειδης, ειτε ὁπη εχει και ὁπως.

84) de Republica II. S. 253. 254. αρα γουτα τον θεον οιει ειναι — η ἁπλουν τε ειναι, και παντων ηκιστα της ἑαυτου ἰδεας εκβαινειν; Verglichen Politicus S. 82.

welche alle Theile ausschließt, verbunden. Was sich verändert, das ist zusammengesezt; was sich nicht verändert, ist nicht zusammengesezt (αξυνθετον)[85]. Man wird hieraus nun leicht erklären können, warum Plato für ἁπλουν auch den Ausdruck ἐν και ὁμοιον gebrauchet, indem das lezte nichts anders bedeutet, als das το αει κατα ταυτα και ὡσαυτως εχον.[86] — Wenn das Ding einfach ist, fährt Plato fort, so muß untersucht werden, welches Vermögen es besizt, zum Wirken und zum Leiden, oder zur Thätigkeit und Empfänglichkeit[87]. Denn als einfaches und doch wirklich existirendes Wesen, muß es als Kraft gedacht werden, indem Wirken und Leiden die einzige allgemeine Regel ist, nach welcher das Dasein der Dinge bestimmt werden kann[88]. Als Kraft wird aber ein Ding nur durch die Prädicate bestimmt gedacht, welche aus seinem Wirken und seiner Handlungsweise hergenommen sind[89]. Hiervon nun die Anwendung auf die Seele. Wir finden zweierlei Vorstellungen in der Seele; einige bekommt sie durch die Sinne, einige nimmt sie aus sich selbst. Jene beziehen sich auf Gegenstände, die sich ohne Aufhören verändern, diese auf unveränderliche, sich immer gleich bleibende Gegenstände. Dieses ist die der Seele eigen-

85) Phaedo S. 178. ικαν ἁπερ αει κατα ταυτα και ὡσαυτως εχει, ταυτα μαλιστα εικος ειναι τα αξυνθετα· τα δε αλλοτ' αλλως και μηδεποτε κατα ταυτα, ταυτα δε ειναι τα ξυνθετα.

86) Phaedo S. 182.

87) Phaedrus S. 371. επειτα, εαν μεν ἁπλουν ᾖ, σκοπειν την δυναμιν αυτου, τινα προς τι πεφυκεν εις το δρᾶν εχον, ἡ τινα εις το παθειν ὑπο του.

88) Sophista S. 262. λεγω δη το και ὁποιαν ουν τινα κεκτημενον δυναμιν, ειτε εις το ποιειν ἑτερον ὁτιουν πεφυκος, ειτε εις το παθειν και σμικροτατον ὑπο του φαυλοτατου — παν τουτο ὀντως ειναι.

89) de Republica V. S. 61.

thümliche Kraft; denn hier ist sie aus und in sich selbst thätig, bei jenen Vorstellungen verhält sie sich mehr leidend. Sie findet bei Begriffen und Ideen auch nur Ruhe und Befriedigung, sie verweilt bei diesen gerne, als wenn sie mit ihr verwandter Natur wären[90]).

So wie Plato an einem andern Orte von den Merkmalen der Vernunftbegriffe auf die Art des Daseins der Seele schließt[91]), so folgert er hier aus der Wirksamkeit und der Handlungsweise derselben bei dem reinen Denken (φρονησις) die Beschaffenheit der Kraft oder des Subjekts. Da die Seele reine Begriffe erzeuget, welche Einheit enthalten, und Etwas Unveränderliches zum Gegenstand haben, so muß sie selbst unveränderlich, und da mit Unveränderlichkeit, Einfachheit im Zusammenhange stehet, einfach sein[92]). Es ist derselbe Schluß, als wenn er aus dem Merkmal der Einheit und Unveränderlichkeit der Ideen auf die Form der Vernunft schließet, daß sie einförmig, unveränderlich nach einerlei Gesetzen wirke.[93]).

Aus

90) Phaedo S. 178 — 182. ὁταν γε αυτη καθ' αὑτην σκοπῃ, εκεισε οιχεται εις το καθαρον τε και αει ον και αθανατον.

91) Phaedo S. 210. ερρηθη γαρ που ὑπως ἡμων ειναι ἡ ψυχη, και πριν εις σωμα αφικεσθαι, ὡςπερ αυτης εστιν ἡ ουσια εχουσα την επωνυμιαν της τυ ὁ εστιν.

92) Phaedo S. 182. τῳ μεν θειῳ και αθανατῳ και νοητῳ και μονοειδει και αδιαλυτῳ και αει ὡσαυτως κατα ταυτα εχοντι ἑαυτῳ ὁμοιοτατον ειναι ψυχην.

93) Epinomis S. 257. διαφερειν δε ψυχην σωματος· εμφρον μεν που, το δε αφρον θησομεν· αρχον δε, το δε αρχομενον· και το μεν αιτιον ἁπαντων, το δε αναιτιον πασης παθης. Phaedrus S. 319. παν γαρ σωμα, ᾧ μεν εξωθεν το κινεισθαι, αψυχον· ᾧ δε ενδοθεν αυτο εξ αὑτυ, εμψυχον· ὡς ταυτης ουσης φυσεως ψυχης. ει δ' εστι τυτο ὑτως εχον, μη αλλο τι ειναι το αυτο αυτο κινουν, ἡ ψυχην.

Aus allen diesen Gründen schloß Plato die Einfachheit oder Immaterialität der Seele. Die Beweise sind freilich noch nicht so ausgebildet, entwickelt, und so ausgerüstet, als sie nach einem Zeitraum von ein Paar tausend Jahren durch größere Kultur der räsonnirenden Vernunft und durch den Scharfsinn, Witz und Darstellungsgabe vieler Denker seit Cartesius geworden sind. Allein dieß war auch von den ersten Versuchen, welche die speculative Vernunft machte, nicht zu erwarten. Es ist übrigens nicht nöthig, über den Werth und die Beweiskraft dieser Gründe etwas hinzuzufügen, nicht allein weil die Sache keiner Erinnerung bedarf, sondern auch, weil es hier nicht sowohl auf die Prüfung der einzelnen Prämissen und Folgerungen, als auf den transcendenten Gebrauch des Verstandes überhaupt ankommt. Ich erinnere dieß ein für allemal, weil ich mehrmals die Behauptungen der Platonischen Philosophie aufstellen werde, ohne sie allezeit mit einer umständlichen Kritik zu beleuchten, da am Ende des Werkes eine allgemeine kritische Prüfung der Platonischen Philosophie folgen wird.

Es ist hier aber noch eine Anmerkung zu machen, „weil einige Philosophen behaupten, daß bis auf Carte„sius der reine Begriff eines Geistes nur halb entwik„kelt worden, und kein griechischer Philosoph unter Un„körperlichkeit der Seele etwas anders verstanden habe, „als Feinheit der Materie, im Gegensatz der gröbern. „Dazu kommt noch, sagt man, daß der Begriff eines „einfachen Wesens nicht deutlicher und bestimmter sein „konnte, als der entgegengesezte von einem ausgedehn„ten Wesen. Da nun die Alten die Zergliederung des „lezten Begriffes nicht vollendet hatten, so mußte auch „der erste in einer gewissen Dunkelheit bleiben.“ Ob ich gleich nicht gesonnen bin, das erste und zweite Faktum zu läugnen, so folgt doch, wie ich glaube, das Resultat nicht mit solcher Allgemeinheit daraus, daß

es keine Ausnahme zulassen sollte. Es würde zum wenigsten nicht sehr gerecht sein, wenn man deshalb dem Plato die Behauptung eines feinen Materialismus zuschreiben wollte, weil andere Philosophen vor und nach ihm das Subjekt des innern Sinnes nicht anders denken konnten, als daß sie demselben zur Haltung etwas von materiellen Stoffe ließen. Plato hatte den Begriff von einem ausgedehnten und nicht ausgedehnten Wesen nicht vollständig entwickelt: so viel und nicht mehr ist Thatsache. Dieser Mangel an Kenntniß aller in dem Begriff gegebenen Merkmale hinderte ihn aber keineswegs, Seele und Körper einander entgegen zu setzen, als Dinge, die mit einander nichts gemein hätten, wie er sich selbst ausdrückte. So viel ist zum wenigsten offenbar, daß er dem Materialismus seiner Zeit entgegen arbeiten, und das Wesen der Seele rein von aller Materie trennen wollte. Wenn man diese Absicht etwas gelten lassen will; wenn man die Schwierigkeiten, einen neuen Begriff zu entwickeln, die Hindernisse der Sprache und die nicht ungewöhnliche Erscheinung bedenkt, daß es nicht jedem Denker glückt, alles was er an einem Gegenstande unterscheidet, und wie er ihn denket, sogleich in einen passenden Ausdruck zu legen; und zu diesem allen noch das Faktum sezt, daß er in keiner einzigen Stelle bestimmt und mit klaren Worten die Seele für eine feine Materie erklärt: so darf man wohl dem Plato das Verdienst nicht absprechen, daß er zuerst den Begriff der Immaterialität als ein wesentliches Merkmal der Seele, obgleich noch nicht bestimmt genug gedacht habe.

Aus der Immaterialität folgert Plato die Unsterblichkeit. Wir werden aber die Gründe, welche Plato für diese große Wahrheit aufstellt, erst dann näher betrachten können, wenn wir untersucht haben, wie sich Plato die Verbindung der Seele mit dem Körper dachte.

Die

Die Seele ist ein selbstthätiges Wesen. Sie kann sich selbst in Thätigkeit setzen, ohne von etwas Aeußern bestimmt zu werden. Sie ist Ursache von Wirkungen; der Anfang und der Grund ihrer Kausalität liegt aber in ihr selbst. Die Seele heißt in dieser Rücksicht Ursache (αιτιον) vorzugsweise, und ein Princip der Thätigkeit [93]). Diese Spontaneität ist vorzüglich die Wirkung der Vernunft, welche das oberste Vermögen der Seele ist, unabhängig von dem Zwang anderer Dinge nicht bestimmt wird, sondern selbst gesetzgebend ist. Die Seele ist in dieser Rücksicht zwar frei; aber das, was in der Vernunft gegründet ist, was die Seele nach den Gesetzen und Ideen der Vernunft beschließet, ist so unveränderlich und nothwendig, als irgend was anderes, was durch physische Gesetze nothwendig ist [94a]).

Die Seele heißt wegen dieses Vermögens ein sich selbst bewegendes Wesen (αυτο αὑτο κινουν) [94b]) Denn das Wort Bewegen, Bewegung, κινειν wird überhaupt für Wirken, Thätigsein gebraucht; und κινησις, auch μεταβολη, heißt Kausalität, welche von gedoppelter Art ist, indem sie zwar überhaupt Thätigkeit ist, wodurch etwas entstehet, was vorher nicht war, sie aber selbst entweder in etwas andern, oder in sich selbst gegründet sein kann. In jenem Falle wird die Kausalität von einer andern bestimmt, in diesem aber bestimmt sie sich selbst [94c]).

94 a) Epinomis S. 254. ἡ ψυχης δε αναγκη νυν κεκτημενης, ἁπασων αναγκων πολυ μεγιστη γιγνοιτ' αν· αρχησα γαρ αλλ' ουκ αρχομενη νομοθετει. το δε αμεταστροφον, ὁταν ψυχη το αριστον κατα τον αριστον βεβαιουνται νουν, το τελεον εκβαινει τῳ οντι κατα νουν. και ουδε αδαμας αν αυτα κρειττον ουδε αμεταστροφωτερον αν ποτε γενοιτο.

94 b) Phaedrus S. 318, 319. de legib. X. S. 89.

94 c) de legibus X. S. 85. εγω τοινυν ἡ μεν ἑτερα δυναμενη κινειν κινησις, ἑαυτην δε αδυνατουσα ποιει, μια τις· ἡ δ' ἑαυτην τ' αιει και ἑτερα δυναμενη — αλλην μιαν τιν αυτων πασων κινησεων. S. 86, 87, 89.

Es bedarf keiner Erinnerung, daß dieses die Begriffe der absoluten und bedingten Kaussalität, oder der Freiheit und Nothwendigkeit sind. Die absolute Kaussalität siehet nun Plato als ein wesentliches Prädicat der Seele an, und nennt sie daher ein sich selbst bewegendes, oder sich selbst zu einer Handlung bestimmendes Wesen. Hieraus entstand in der Platonischen und Peripatetischen Schule ein sehr heftiger Streit über die Frage: ob man von der Seele ohne Widerspruch sagen könne, sie werde von sich selbst bestimmt. Aristoteles nämlich verstand den Begriff der Kaussalität nur von der Kaussalität der Natur, wo das Bestimmtwerden eines Dinges immer durch eine von demselben verschiedene Ursache geschiehet, und fand daher den Begriff eines sich selbst bewegenden Wesens widersprechend. Die Akten dieses Streites findet man bei dem Macrobius, Somnium Scipionis 2tes Buch 14—16. Kapitel, und sie sind bei Beurtheilung des Widerstreits der Vernunft in Ansehung der Freiheit und Nothwendigkeit nicht ohne Interesse.

Es scheint, als wenn Plato die Seele nicht nur für ein selbstthätiges, sondern auch für ein nothwendiges Wesen (αρχη, eine unbedingte erste Ursache) gehalten habe, dessen Dasein die Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit aller andern Dinge ist. So sagt zum wenigsten Plato in dem zehnten Buche der Gesetze und in dem Phädrus nicht nur, daß ohne Seele keine Natur, keine Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt denkbar ist, sondern auch, daß wenn die Seele zernichtet würde, Himmel und Erde stille stehen, und nie wieder in Bewegung kommen würden. Ja er sezt noch hinzu, die Seele müsse ohne Anfang und Ende gedacht werden (αγεννητον, αδιαφθορον)[95]. Wie läßt sich aber denken,

95) de legibus X. S. 85—92. Phaedrus S. 318, 319. Phaedo S. 164.

denken, daß der Seele überhaupt die Prädicate beigelegt werden, welche nur allein der Gottheit, als dem nothwendigen Wesen zukommen? Hierauf ist zu antworten, daß Seele hier so viel als Geist überhaupt bedeutet, und als Gattung, Gott und die menschliche Seele in sich begreift[95]). Es läßt sich daher begreifen, wie einige Prädicate, die nur einer Art zukommen, dem Gattungsbegriff beigelegt werden. Zweitens. In dem zehenten Buche der Gesetze ist das Räsonnement eigentlich folgendes: Die Natur, insofern sie nach Gesetzen thätig ist, sezt eine erste Ursache voraus, welche nicht wieder bedingt ist, also mit Spontaneität wirkt. Von dieser Art kennen wir aber nur ein einziges Wesen, die Seele. Eine Seele — d. h. ein geistiges Wesen, die Gottheit — ist also die erste Ursache der Natur. Es kann daher nicht schwer sein, in beiden Stellen diejenigen Prädicate zu unterscheiden, welche einem endlichen und dem unendlichen Wesen zukommen.

Gleichwohl sagt Plato in dem Phädrus ohne Einschränkung und mit ausdrücklichen Worten: jede Seele ist unzerstörbar, unsterblich und also auch nicht entstanden[97]); da er doch sonst annahm, daß alle Seelen, so wie alle Dinge in der Welt, durch die oberste Intelligenz gebildet, und also entstanden sind. Um diese Schwierigkeit zu heben, müssen wir vorher die verschiedenen Behauptungen, welche über die Frage, ob die Seelen einen Anfang haben oder nicht, vorkommen, betrachten.

Der einen Behauptung, die Seele ist nicht entstanden, widerspricht die andere: sie ist entstanden[98]). Auch

96) Phaedrus S. 318. δει ην πρωτον ψυχης φυσεως περι θειας τε και ανθρωπινης, ιδοντα παθη και εργα, τ' αληθες νοησαι.

97) Phaedrus S. 318, 319. πασα ψυχη αθανατος — εξ ανανκης αγεννητον τε και αθανατον ψυχη αν ειη.

98) Timaeus S. 312. 326.

Auch bei der lezten bleibt sich Plato nicht gleich, indem er das einemal saget, sie ist aus der Weltseele genommen, das anderemal, sie ist von Gott gebildet[99]). Die beiden lezten Meinungen lassen sich vereinigen. Gott bildete die Seelen, und vertheilte sie auf die Sterne in gleicher Anzahl. Die Welt heißt daher beseelt, weil sie alle existirende Seelen außer der Gottheit enthält[1]). In dieser Rücksicht kann man sagen, daß die Seele jedes Menschen aus der Welt, als dem Inbegriff von allen vorstellenden Wesen, genommen sei.

Wie aber die beiden widersprechenden Behauptungen vereinbar sind, läßt sich nicht so leicht ausmachen. Wahrscheinlich ist dieser Widerstreit eine nothwendige Folge von dem unsichern Verfahren der Vernunft, wenn sie sich anmaßt, über Gegenstände dogmatisch zu entscheiden, welche doch gar nicht erkennbar sind. Sie muß dann nothwendig auf Behauptungen gerathen, die eben so viel für sich haben, als ihr Gegentheil, und sich selbst in Widersprüche verlieren. Dieß ist nun auch hier der Fall. Die Seele ist als selbstthätiges Wesen eine erste Ursache (ein Princip), und als solches kann sie weder Anfang noch Ende haben. Auf der andern Seite erfordert das speculative Interesse der Vernunft, um die höchste Einheit in alle ihre Erkenntniß zu bringen, nur ein nothwendiges Wesen anzunehmen, in welchem die vollständige Bedingung des Daseins aller Dinge anzutreffen ist. Diesemnach müssen die Seelen, so wie alle andere Dinge, als von Gott abhängig gedacht werden; daher die Behauptung, daß sie von Gott gebildet, und dadurch ihr Dasein erhalten haben.

Die lezte Behauptung scheint diejenige zu sein, welcher Plato einen gewissen Vorzug zugestanden hat; viel-

99) Timaeus l. c. Philebus S. 247.

1) Timaeus S. 326, 306.

vielleicht deswegen, weil sie zu seinem System von der Weltbildung besser paßte. Jene konnte er besser brauchen, wenn von der Fortdauer der Seele die Rede war. Wenn er die Entstehung der Seelen behauptete, so konnte er sie zum wenigsten nicht wie Körper aus einem materiellen Stoffe entstehen lassen, weil beide von ganz entgegengesezter Natur sind [2]). Die Seele als ein edleres Wesen, dessen Bestimmung ist, den Körper, mit welchem sie vereiniget ist, selbstthätig zu bestimmen, muß auch seiner Entstehung nach den Vorzug ihrer Natur behaupten [3]). Ihre Priorität beruhet auch außerdem darauf, daß sie mit der Gottheit verwandt ist, durch deren Intelligenz erst die physische Natur, als ein nach Gesetzen bestimmtes Ganze aller Wesen, erst entstanden ist. So wie also das Denken, Urtheilen, Schließen, Wollen, Bestimmen, eher gedacht werden muß, als die Materie in ihren Raumverhältnissen und ihren Kräften, so muß also auch die Geisterwelt eher existiret haben, als die Körperwelt [4]). Da keine Seele aus der Materie entstanden ist, so kann auch jezt keine mehr aus der Materie durch Zusammensetzung entstehen. Denn aus der Materie werden nur Körper, die vergänglich sind (θνητα). Wollte man jenes annehmen, so wäre kein Grund zu denken, warum nicht die ganze physische Natur

2) Timaeus S. 336. δοξαζεται δε ὑπο των πλειστων, ᾳ ξυναιτια αλλ' αιτια ειναι των παντων, ψυχοντα και θερμαινοντα, πηγνυντα τε και διαχεοντα και ὁσα τοιαυτα απεργαζομενα. λογον δε ὑδενα ὑδε νων εις ὑδεν δυνατα εχειν εστι. των γαρ οντων ᾧ νων μονῳ κταζθαι προσηκει, λεκτεον ψυχην.

3) Timaeus S. 312. ὁ (θεος) δε και γενεσει και αρετῃ προτεραν και πρεσβυτεραν ψυχην σωματος, ὡς δεσποτιν και αρξουσαν αρξομενη συνεστησατο.

4) de legib. X. S. 80 — 90. τροποι δε και ἡδη και βουλησεις και λογισμοι και δοξαι αληθεις, επιμελειαι τε και μνημαι, προτερα μηκους σωματων και πλατους και βαθους και ρωμης εἰη γεγονοτα αν, ειπερ και ψυχη σωματος.

Digitized by Google

tur endlich in Geister, das ist, unsterbliche Wesen verwandelt würde. Wenn man also einmal annimmt, daß die Seelen von Gott gebildet worden sind, so ist es nach dem Gesetz der Sparsamkeit annehmlich, daß sie Gott alle auf einmal bildete. Dieses und die Unsterblichkeit vorausgesetzt, ist das Geisterreich ein Inbegriff von vorstellenden Wesen, deren Zahl weder größer noch kleiner wird [5]). Alle vorstellende Wesen sind also auf einmal entstanden, und Gott hat sie auf die Sterne vertheilt, wo sie theils mit Körpern verbunden, in die niedrigen Sphären herab steigen, theils, wenn sie wieder entkörpert worden, auf ihren ursprünglichen Stern zurückkehren [6]).

Alle Auswege, die versucht worden sind, oder noch werden könnten, sind unzulänglich, diesen Widerstreit aufzuheben. Man hat gesagt, entstanden und nicht entstanden, werde in verschiedener Bedeutung genommen. Die Seelen seien nämlich ihrer Form nach entstanden, und ihrem Stoffe nach nicht entstanden. Allein nach dieser Unterscheidung ist alles entstanden und nicht entstanden. Und welches ist der Stoff der Seelen? [7]). Man hat ferner gesagt, das Prädicat, nicht entstanden sein, komme eigentlich nur der Weltseele zu, der menschlichen Seele aber nur insofern sie ähnlicher Natur ist [8]). Hierdurch wird aber die Schwierigkeit nicht gehoben. Das beste Vereinigungsmittel ist vielleicht das, wenn man annimmt, daß Plato in den angeführ-

5) de Republ. X. S. 316. ει δ'εχοι (ὑτως) ενοσεις, ὁτι αει αν σιεν αἱ αυται. ὑτε γαρ αν πῃ ελαττως γενοιντο, μηδεμιας απολλυμενης, ὑτε αυ πλειως. ει γαρ ὁτιων των αθανατων πλεον γιγνοιτο, οις' ὁτι εκ τῃ ϑνητῃ αν γιγνοιτο, και παντα αν ειη τελευτωντα αθανατα. Phaedo S. 164.

6) Timaeus S. 326.

7) Plutarchus ψυχογονιας εν Τιμαιῳ edit. Francofurt. T. II. S. 1016. 1017.

8) Alcinous Isagoge c. 25.

geführten Stellen von dem ganzen Geisterreich spricht, welches nach seinem System der Inbegriff aller lebendigen Kräfte ist, und daher als das Princip und die Quelle alles Lebens und aller Thätigkeit in der ganzen Natur ist. Auf diese Weise lassen sich freilich die Folgerungen, welche Plato daraus herleitet, begreifen; da er aber doch jeder Seele das Prädicat, ohne Anfang zu sein, beilegt, so kann auch dadurch der Widerspruch nicht vollkommen gehoben werden.

Wir haben bisher von der Seele an sich gehandelt; jezt müssen wir auch die Lehrsätze des Plato von der Seele in Verbindung mit einem Körper betrachten.

Es ist zwar nicht zu läugnen, daß Plato die Verbindung der Seele mit dem Körper nicht für nothwendig, sondern mehr für zufällig gehalten hat; aber seine Behauptung gründet sich auf keine festen Gründe, so daß er bald auf diese, bald auf jene Seite schwankt. Wenn er auf der einen Seite die Seele für ein vorstellendes oder vielmehr denkendes Wesen hält, und das Denken als ein isolirtes Vermögen betrachtet, welches ohne Sinnlichkeit bestehen kann; wenn die Seele der eigentliche Mensch ist[9]: so mußte ihm nothwendig der Körper als etwas Zufälliges erscheinen, dessen der eigentliche Mensch gar wohl entbehren könne. Der Körper war vielmehr als eine Einschränkung des menschlichen Geistes anzusehen, die ihn an seiner Bestimmung, der Erkenntniß hindere[10]. Auf der andern Seite zeigt der menschliche Körper so viel Zweckmäßiges in seinem Bau und Einrichtung, so viel Anlagen zur Beförderung des geistigen Lebens, daß er für ein Werk der bildenden Gottheit mußte gehalten werden, welche ihn zur Gemein-

9) Alcibiades I. S. 65, 58, 59. Phaedo S. 173, 151, 152.

10) Phaedo S. 148 — 152. 188 — 190.

meinschaft mit der Seele bestimmt und eingerichtet habe [11]).

Plato scheint in der That bald diese bald jene Behauptung angenommen zu haben. Die Seelen, sagt er, haben vor dem Körper existiret, und haben gedacht, ehe sie mit dem Körper sind vereiniget worden [12]). Sie waren auf den Sternen vertheilt, und sie wurden nur dann erst an einen Körper gebunden, da ihr Begehren und Wollen nicht mehr rein geistig, nicht auf geistigen, sondern irdischen Genuß gerichtet war [13]). So wie ihr sittlicher Charakter steigt oder fällt, wandern sie von einem Körper zum andern, bis sie von ihrer Unlauterkeit und Verdorbenheit gereiniget, ihre ursprüngliche Vollkommenheit erlangen, und auf ihren ursprünglichen Wohnsitz, die Sterne, wieder zurückkehren [14]). Hingegen lesen wir in dem Timäus, wie Gott die Seelen nicht allein gebildet, sondern auch den Untergöttern befohlen habe, Körper zu bilden, mit welchen die Seelen vereiniget werden sollen [15]). Durch diese Verbindung entstehen zwar mannichfaltige Begierden und Leidenschaften, welche die geistigen Vermögen hemmen und einschränken, aber doch nicht nothwendig, indem die Reitze und Eindrücke nach und nach schwächer werden, so daß die Seele ungehindert wirken, und ihre Bestimmung erfüllen kann, zumal, wenn eine zweckmäßige Erziehung hinzukommt [16]). — Ob sich diese entgegengesezten Meinungen vereinigen lassen, ist eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. Man müßte denn annehmen, daß die leztere, da sie in dem Timäus, einem spätern Werke vorkommt, der erstern als wahrscheinlicher sei vorgezogen

11) Timaeus S. 336 — 339.
12) Phaedo S. 174.
13) Phaedrus S. 320, 321.
14) Phaedrus S. 325. Timaeus S. 327.
15) Timaeus S. 325, 326
16) Timaeus S. 327 — 332.

Digitized by Google

gen worden. Vielleicht daß die erstere eine fremde angenommene Meinung war, die er in seinen reifern Jahren verwarf, oder doch mehr herabstimmte. Genug es läßt sich darüber schon aus dem Grunde nichts Bestimmtes sagen, weil er der einen und der andern Behauptung beizutreten scheint, je nachdem es seinem besondern Zweck angemessen ist. Wahrscheinlich rechnete er aber diesen Gegenstand, so wie viele andere, unter diejenigen Dinge, von denen man nichts wissen, über die man nur Vermuthungen anstellen kann [17]).

Wenn die Seele mit einem Körper verbunden wird, so entstehet ein beseeltes Wesen (Thier, ζωον) [18]). Die Seele als ein selbstthätiges Wesen ist die Quelle des Lebens. Denn Leben heißt nichts anders, als sich selbst zur Thätigkeit bestimmen [19]). Wegen der innigen Vereinigung scheint der Körper sich selbst zu bewegen; ob es gleich die Seele ist, die ihn durch sich selbst bewegt [20]).

Wenn die Seele mit einem Körper verbunden wird, so gehet mit ihr eine Veränderung vor; sie fängt eine neue Art des Daseins an. Dieses wird durch das Wort γιγνεσθαι, γενεσις ausgedrückt [21]). Die entgegengesezte Veränderung ist die Trennung von dem Körper, der Tod (θανατος [22]). Nach dem Tode wird der Körper aufgelößt, die Theile, aus welchen er zusammengesezt ist, trennen sich von einander, und jeder gehet in sein Element zurück [23]). Der Körper, als ein aus materiellen Thei-

17) Timaeus S. 303, 304.

18) Epinomis S. 252. ζωον γε αληθεστατα λεγεσθαι κατα φυσιν φωμεν, οταν μια ξυνελθουσα συστασις ψυχης και σωματος αποτεκη μιαν μορφην. Phaedrus S. 320. ψυχη και σωμα παγεν.

19) Leg. X. S. 87. 88. μων αρα με ερωτας, ει ζην αυτο τουτο προσερεμεν, οταν αυτο αυτο κινη;

20) Phaedrus S. 320.

21) Phaedo S. 199, 200.

22) Phaedo S. 146, 183. Gorgias S. 166. Meno S. 350.

23) Timaeus S. 329.

Theilen bestehendes Ganze, hört auf, in dieser Eigenschaft zu existiren. Es fragt sich jetzo hier, ob die Seele das Schicksal des Körpers überlebet, ob sie getrennt von dem Körper noch ihre Existenz fortsezt, oder nicht, oder vielmehr ob sie zu keiner Zeit der Auflösung oder Zerstöhrung, wie ein Körper, unterworfen ist[24]).

Der Begriff der Unsterblichkeit ist vom Plato noch lange nicht befriedigend entwickelt worden; er wird vielmehr bei der Untersuchung der Gründe für die Fortdauer der Seele vorausgesezt, ohne schatfe Bestimmung der Merkmale, welche den Inhalt des Begriffs ausmachen. Plato verstehet unter Unsterblichkeit die Fortdauer der Seele nach dem Tode, und unter Fortdauer, fortgesezte Wirksamkeit des Denkens[25]). Fortdauer wird als Identität und Beharrlichkeit eines Wesens in allem Wechsel gedacht[26]). Das Wort φρονησις, welches hier vorkommt, bedeutet überhaupt das Vermögen nicht sinnlicher Vorstellungen, das reine Denkvermögen; es begreift aber auch das Vermögen, rein vernünftig nach Ideen zu handeln[27]). Die Fortdauer der Seele begreift nicht nur die Beharrlichkeit derselben als vorstellendes, sondern auch als moralisches Wesen. Wenn gleich dieses nicht in dem Begriffe liegt, so muß es doch Plato in dem unentwickelten Begriffe gedacht haben, weil die Unsterblichkeit in nothwendiger Beziehung mit der Sittlichkeit stehet, und Plato dieses praktische Bedürfniß in vielen Stellen anerkennet. Das Bestreben nach Weisheit, nach wahrer Erkenntniß und vernünftiger Lebensweise kann in diesem Leben nie vollkommen realisirt werden, wegen Verbindung der Seele mit

24) Phaedo S. 158, 159.

25) Phaedo S. 159. αλλα τυτο δη ισως υκ ολιγης παραμυθιας δειται και πιστεως, ως εστι τε ψυχη αποθανοντος του ανθρωπου, και τινα δυναμιν εχει και φρονησιν.

26) Sympoſium S. 240, 241.

27) Phaedo S. 154, 157, 181.

mit dem Körper, da die Sorge für die Erhaltung desselben einen großen Theil des Lebens beschäftiget, da die Macht der Sinnlichkeit theils von dem Wege zur Weisheit abziehet, theils so viel Hindernisse entgegensezt, daß man nicht ungehindert auf demselben fortgehen kann. Wir können also nur in einem andern Leben hoffen, Weisheit und Tugend zu erlangen, wo die Vernunft frei handeln kann[28]). Eben so ist es mit dem Wunsche nach Glückseligkeit, welcher nur in einem andern Leben vollkommen erfüllt werden kann[29]). Hierzu kommt nun noch, daß er mit der Unsterblichkeit allezeit den Zustand einer Vergeltung verbindet, in welchem nach Beschaffenheit des geführten Lebenswandels einem jeden Belohnung oder Bestrafung widerfähret, und zwar einer nothwendigen Vergeltung, weil sonst gute Menschen schlimmer daran sein würden, als böse, die oft bis an ihren Tod alle Glückseligkeit genossen haben. Es würde für diese ein wahrer Gewinn sein, wenn durch den Tod ihre Seele als Quelle ihrer Unsittlichkeit vernichtet würde[30]). Auch äußert sich in dem Menschen ein gewisses Vorgefühl von dem künftigen Zustand der Vergeltung, das Gewissen wacht bei Annäherung des Todes lebhafter auf, und läßt Bestrafung für die begangenen Sünden befürchten[31]). — Aus allem diesen darf man wohl sicher schließen, daß sich Plato die Fortdauer der Seele als einen moralischen Zustand gedacht hat.

28) Phaedo S. 146 — 158. 190, 191.

29) Epinomis S. 237. καλη δε ελπις τελευτησαντι τυχειν απαντων, ων ενεκα τις προθυμοιτ' αν, ζων τε, ως καλλιστ'αν ζην κατα δυναμιν, και τελευτησας, τελευτης τειαυτης τυχειν.

30) Gorgias S. 172. Phaedo S. 258. 243.

31) de republica I. S. 153.

Digitized by Google

Die Unsterblichkeit ist also eine Aufgabe der praktischen Vernunft. Und daher rührt das große Interesse, womit Plato diesen Gegenstand berühret, welches bloße Speculation nie würde gewährt haben. Es war Bedürfniß für die praktische Vernunft, einen Zustand anzunehmen und vorauszusetzen, in welchem das Ideal, welches sie als nothwendig aufgestellt, nach und nach erreicht, und die Glückseligkeit nach Verhältniß der Sittlichkeit ausgetheilt werden könnte. Da aber die Gränzen der reinen praktischen und speculativen Vernunft noch nicht bestimmt waren, vielmehr der leztern das Vermögen übersinnlicher Erkenntniß beigelegt wurde, so war es unvermeidlich, daß das, was die praktische Vernunft aus subjektiv zureichenden Gründen annimmt, eine Aufgabe für die speculative würde, welche nicht zufrieden mit dem Glauben, das Wissen durch objektive Gründe hervorzubringen suchte.

Unsterblichkeit beruhete bis auf Plato nur auf einem Glauben, nicht sowohl der Vernunft als des Ansehens. Denn der Antheil, welchen die Vernunft an demselben hatte, war nicht entwickelt, und wurde daher verkannt. So wie das Ansehen der historischen Gründe fiel, so nahm auch der Glaube an Unsterblichkeit ab. Beides das Zeitbedürfniß und das praktische Interesse bestimmten den Plato, alle Kräfte seines Geistes aufzubieten, um durch Gründe der Vernunft dem sinkenden Glauben an Unsterblichkeit eine hinlängliche Stütze zu geben, und einen Versuch zu machen, ob es nicht die Vernunft in dem, was bisher nur war geglaubt worden, zum Wissen bringen könnte[32]). Die Frage: dauert die Seele nach dem Tode noch fort, muß als eine Aufgabe der Vernunft betrachtet werden, welche sie zu ihrer eignen vollkommenen Ueberzeugung aufzulösen suchen muß. Sie darf nicht eher die Hofnung, Gewißheit

32) Phaedo S. 188, 159, 194.

heit zu erlangen, aufgeben, bis sie alle mögliche Versuche gemacht hat. Und wenn es treffen sollte, daß die Gründe, worauf ihre Ueberzeugung baut, nach einer schärfern Untersuchung nicht tauglich erfunden würden, so muß man sich vor dem Vernunfthaß verwahren. Denn man ist nur zu geneigt, die Schuld von getäuschter Erkenntniß von sich auf die Vernunft zu wälzen, und sich einzubilden, daß die Vernunft gar kein Vermögen besitze, Wahrheit zu erkennen, da doch der Fehler nicht in dieser, sondern an uns selbst lieget [33]). Auf der andern Seite erfordert das Interesse und die Schwierigkeit des Gegenstandes, verbunden mit der menschlichen Schwachheit, in die Beweise und Grundsätze, auf welchen man seine Ueberzeugung gründet, Mißtrauen zu setzen, und sie einer wiederholten Prüfung zu unterwerfen [34]). Mit einem Wort, die Vernunft ist genöthiget, so viel als möglich eine auf feste Gründe gebaute Ueberzeugung zu suchen; und wenn sie diese durch ihre Schlüsse nicht zuwege bringen kann, so muß sie jeden andern Grund, und wenn er auch nur Glauben gewähret (θειος λογος) annehmen, um durch dieses Leben hindurch zu steuern [35]).

33) Phaedo S. 194. δειν γαρ περι αυτα εν γε τι τυτων διαπραξασθαι, η μαθειν ὁπη εχει, η εὑρειν· η ει ταυτα αδυνατον, τον γυν βελτιστον των ανθρωπινων λογων λαβοντα και δυσεξελεγκτοτατον, επι τυτυ οχυμενον, ὡστερ επι σχεδιας, κινδυνευοντα διαπλευσαι τον βιον· ει μη τις δυναιτο ασφαλεστερον και ακινδυνοτερον επι βεβαιοτερυ οχηματος η λογυ θειυ τινος διαπορευθηναι. S. 205, 206.

34) Phaedo S. 342, 343. ὑπο μεντοι τυ μεγεθυς περι ὡν οι λογοι εισι, και την ανθρωπινην ασθενειαν ατιμαζων, αναγκαζομαι ατιστιαν ετι εχειν παρ' εμαυτω περι των ειρημενων. Σωκρ. η μαλον ταυτα τε ου λεγεις, αλλα και τας γε ὑπὁθεσεις πρωτας, και ει πιστι ἡμιν εισιν, ἡμως επισκεπτεαι σαφεστερον. Phaedo S. 194.

35) Phaedo S. 194.

Nach diesen nicht philosophischen Maximen unternahm Plato, die Unsterblichkeit aus philosophischen Gründen zu beweisen. Er war wahrscheinlich der erste Philosoph, der diesen Versuch machte[36]). Obgleich er sich bestrebte, die Fortdauer der Seele apodiktisch zu beweisen, so dachte er doch von seinen Beweisen jenen Maximen zufolge zu bescheiden, als daß er sie für Demonstrationen hätte halten sollen; sie waren in seinen Augen nur wahrscheinliche Gründe, die einstweilen die Stelle besserer vertreten mußten[37]). Wir müssen jezt diese Beweise etwas näher betrachten.

Plato betrat bei diesem Räsonnement folgenden Weg. Er ging von dem Volksglauben aus, daß die abgeschiedenen Seelen aus dem Hades zurückkehren, und in andere Körper einwandern. Hieraus entwickelt er nach dem Gesetz der Veränderungen die Fortdauer der Seelen. Da aber dieser Grund nicht stark genug schien, so glaubte er, man müsse zur Betrachtung des Objekts übergehen, um aus dem Begriff desselben die Fortdauer herzuleiten[38]). Auf diesem Wege suchte er zu beweisen, daß die Sterblichkeit mit der Einfachheit, Unzerstöhrbarkeit, Präexistenz und absoluten Kraft der Seele streite. Es ergiebt sich hieraus schon die Folge, daß er in allen diesen Beweisen analytisch verfährt, und das Gegentheil der Unsterblichkeit als ein Prädicat betrachtet, welches mit dem Begriff der Seele im Widerspruch stehe; die angeführten Momente sind die Mittelbegriffe, durch welche der Widerspruch mit dem Begriff dargethan werden soll. Er schließt von dem Denken auf das Sein, von der logischen Unmöglichkeit auf reale Un-

36) Cicero Tusc. Quaest. I. 17. Platonem primum de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoras, sed rationem etiam attulisse.

37) Phaedo S. 159, 243, 192.

38) Phaedo S. 176.

Unmöglichkeit, und bleibt dabei dem Grundsatz seiner Philosophie getreu, daß die Dinge an sich mit ihren Eigenschaften durch das Denken erkannt werden. Hierin liegt der Hauptfehler seiner Beweise, zu welchem noch der Mangel einer erschöpfenden Zergliederung der Haupt- und Mittelbegriffe kommt, welche bei den ersten Versuchen dieser Art nicht mit aller Strenge gefordert werden kann. Doch wir gehen nun zur Betrachtung der einzelnen Beweise fort.

I. Der erste Beweis aus dem Gesetz der Veränderung. Plato nimmt den Satz aus der Volksreligion an, daß die abgeschiedenen Seelen in den Hades kommen, und von dannen wieder in neue Leiber einwandern[39]). Hierin liegt schon der Satz, daß die Seelen fortdauern. Denn existirten sie nicht mehr, so könnten sie nicht wieder mit einem neuen Körper verbunden in ein neues Leben zurückkehren[40]). Es kommt also alles darauf an, daß wir beweisen können, daß die Lebendigen aus den Todten entstehen (das heißt, daß die Seelen der Gebohrnen abgeschiedene Seelen sind). Dieses folgt aber aus dem Gesetz der Veränderung, daß ein Zustand nur dann anfangen kann zu sein, wenn

39) Phaedo S. 159. παλαιος μεν ων εστι τις ὁ λογος ὑτος ὃ μεμνημεθα, ὡς εισιν ενθενδε αφικομεναι (ψυχαι) εκει, και παλιν γε δευρο αφικνυνται, και γιγνονται εκ των τεθνεωτων. Hier wird von der Seele gesagt, sie entstehe aus den gestorbenen, nicht als wenn sie untergehe, und dann wieder ins Dasein zurückgerufen werde, sondern weil sie mit einem neuen Körper verbunden, und daher eine andere Art von Dasein anfängt. Diese und ähnliche Ausdrücke beruhen darauf, daß die Seele als der eigentliche Mensch betrachtet wird. Alcibiades I. S. 57 — 59. Das Sterben und Geboren werden wird als eine Veränderung der Seele, als beharrend in allem Wechsel gedacht.

40) Phaedo S. 159. και ει τωθ' ὑτως εχει, παλιν γιγνεσθαι εκ των αποθανοντων τους ζωντας, αλλο τι ἡ εισιν αι ψυχαι εκει; ὐ γαρ αν που παλιν εγιγνοντο, μη ουσαι.

vorher der entgegengesezte wirklich war, oder in der Sprache der griechischen Philosophie, daß das Entgegengesezte aus oder nach dem Entgegengesezten folge (εκ των εναντιων τα εναντια γιγνεται)[41]). Wenn etwas größer wird, so muß es vorher kleiner, und wenn es kleiner wird, größer gewesen sein, und so fort bei jeder Veränderung.

Bei jeder Veränderung giebt es also zwei entgegengesezte Dinge, und ein Uebergang von dem einen zu dem andern und von diesem zu jenen, worin das Wesen der Veränderung bestehet. Der Uebergang von dem Größern zum Kleinern heißt Abnahme, und von dem Kleinern zum Größern, Zunahme[42]).

Dem Leben ist das Sterben entgegengesezt, so wie dem Erwachen das Schlafen. Nach dem aufgestellten Grundsatz muß eins aus dem andern entstehen, und ein doppelter Uebergang vom Tode zum Leben, und vom Leben zum Tode statt finden. Der eine davon, das Sterben, ist eine Begebenheit, von welcher uns die tägliche Erfahrung überzeuget. Den andern Uebergang, das Wiederaufleben, erfahren wir zwar nicht, aber er folgt aus dem Gesez der Veränderung. Und daher müssen die Seelen der Verstorbenen irgendwo fortdauern, damit sie in einem andern Körper ein neues Leben anfangen können[43]).

Wenn wir nicht annehmen, daß der Uebergang von dem einen Zustande zu dem andern wechselseitig ist, so würde die Natur mangelhaft sein. Denn es würde zulezt alles nur einerlei Zustand haben; die Mannichfaltigkeit würde aufhören, und eine traurige Einförmigkeit durchgängig herrschen. Wenn alles einschliefe, ohne wieder

41) Phaedo S 160. Verglichen 2ter Bd. S. 305, 306. Aristoteles Metaphys. V. 24.
42) Phaedo S. 161.
43) Phaedo S. 162, 163.

wieder aufzuwachen, so würde Endymions Schlaf ein Traum gegen diesen allgemeinen Schlaf sein. Wenn sich alles vereinigte, ohne wieder abgesondert zu werden, so würde bald das Anaxagorische Chaos entstehen. Wenn also alle Wesen aufhörten zu sein, ohne ihre Existenz wieder anzufangen, so würde zulezt alles Dasein und Leben aus der Natur verschwinden [44]).

Der Fehler dieses Beweises ist leicht einzusehen. Er sezt schon voraus, was er erst beweisen sollte. Denn er ist eigentlich eine Folgerung aus dem Grundsatz der Beharrlichkeit, daß jede Veränderung etwas Beharrliches voraussetze, welches bei allem Wechsel dasselbe bleibt, und daß es bei einer Veränderung aus einem Zustand in den entgegengesezten übergehet. Die Beharrlichkeit der Seele bei ihrer Trennung vom Körper muß vorausgesezt werden, wenn diese Trennung und die Verbindung mit einem andern Körper als Veränderungen derselben gedacht werden sollen. Zweitens der ganze Beweis, vorzüglich die zweite Hälfte desselben, beruhet noch auf einer andern unerweislichen Voraussetzung, daß nämlich immer eine gleiche Anzahl von Seelen vorhanden ist, welche weder verringert noch vermehret werden darf [45]). Denn nur unter dieser Voraussetzung haben die lezten Folgerungen, daß wenn die Seelen bei ihrer Trennung vom Körper vernichtet würden, zulezt ein allgemeiner Stillstand und Tod in der Natur erfolgen würde, Bedeutung.

II. Diesen Beweis unterstüzt Plato mit einem andern, den er aus der Präexistenz und Wiedererinnerung der Seele hernimmt. In jenem wollte Plato beweisen, daß die Seelen, indem sie einen Körper nach dem andern wechseln, immer fortdauern, woraus folgt, daß, wenn ein Mensch gebohren wird, seine Seele schon

44) Phaedo S. 163, 164.

45) de Republica X. S. 316.

in einem andern Körper gewesen ist. Um dieser Folgerung mehr Ueberzeugungskraft zu geben, sucht er aus einem andern Grunde darzuthun, daß jede Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Körper müsse existiret haben[46]). Hierauf führte ihn seine Behauptung von den angebornen Begriffen.

Die Seele ist im Besitz von gewissen Vernunftbegriffen, welche aus der Erfahrung nicht genommen sein können, weil ihnen kein völlig entsprechender Gegenstand kann gegeben werden. Hieher gehören die Begriffe von der absoluten Gleichheit, Schönheit, Gerechtigkeit u. s. w. Wir können keinen Gegenstand in concreto als gleich, schön, gut uns denken, ohne den Gebrauch dieser Begriffe, welche gleichsam die Regeln sind, nach welchen wir Gegenstände der Erfahrung beurtheilen[47]). Sie werden daher bei allen Vorstellungen der Sinnlichkeit vorausgesetzt, und müssen daher auch eines ältern Ursprungs sein, ob sie gleich erst durch diese Vorstellungen ins Bewußtsein gebracht werden. Hieraus folgt also, daß die Seelen das Bewußtsein von diesen Begriffen schon vor ihrer Verbindung mit diesem Körper müssen gehabt haben, ob es sich gleich nachher verloren hat, bis es durch die Vorstellung ähnlicher Gegenstände in der Erfahrung wieder geweckt wird. Denn es läßt sich nicht denken, daß diese Begriffe nach der Geburt sollten gegeben sein, da sie in leben dieser Periode aus dem Bewußtsein verschwinden[48]). Das Bewußtsein derselben ist also eine Art von Wiedererinnerung durch Hülfe empirischer Vorstellungen, bei welchem jene angewendet werden. Da also diese Begriffe vor diesem Leben in der Seele müssen gewesen sein, so muß

46) Phaedo S. 165 — 176.
47) Phaedo S. 170.
48) Phaedo S. 170, 171 — 173. Verglichen zweiter Band S. 57 seq. S. 33 seq.

muß auch sie nothwendig vor dem Körper schon existirt haben [49]).

Plato schließt also von der Priorität gewisser Vorstellungen auf die Präexistenz der Seele. So scharfe Blicke in das Vorstellungsvermögen diese Behauptung auch voraussezt, so ist doch der Schluß auf die Präexistenz sehr übereilt, weil an einen sehr möglichen Fall nur nicht ist gedacht worden, daß die Begriffe zwar nicht durch einen äußern Stoff gegeben, aber doch in der innern Wirksamkeit und Form des Vorstellens gegründet sind, wobei man auf die Präexistenz des Subjekts gar nicht schließen kann.

Plato konnte aus seinen Ideen auf die nämliche Weise die von aller Zeitbestimmung unabhängige Subsistenz oder Ewigkeit der Seele beweisen. Denn da die Ideen das Unveränderliche, Nothwendige vorstellen, welches als die Form der Dinge an sich unabhängig von jeder Zeit gedacht wird, so muß die Seele, indem sie diese ewigen Begriffe denkt, zu aller Zeit gedacht haben und zu aller Zeit gewesen sein. Etwas Aehnliches von dieser Schlußart findet man in einer andern Wendung dieses Beweises. Die Seele, sagt er, hat die nicht empirischen Vorstellungen nicht in diesem Leben erlanget. Sie sind aber in der Seele vorhanden, weil sie aus ihr durch geschickte Fragen entwickelt werden können. Sie hat sie also in einer andern Zeit, da sie mit ihrem Körper noch nicht verbunden war, schon gehabt und erhalten. Die Seele

49) Phaedo S. 173. 174. *ει μεν εστιν, ἁ ἀεὶ λεγομεν ἀει, καλον τε τι και αγαθον, και πασα ἡ τοιαυτη ουσια, και επι ταυτην τα εκ των αισθησεων παντα ἀναφερομεν, ὑπαρχουσαν προτερον ανευρισκοντες ἡμετεραν ουσαν, και ταυτα εικαζομεν, ἀναγκαιον, ὑτω ὡσπερ και ταυτα ἐστιν, ὑτω και την ἡμετεραν ψυχην ειναι και πριν γεγονεναι ἡμας.* S. 210.

Seele muß also in der Zeit, da sie in einem menschlichen Körper und ohne denselben ist, das heißt alle Zeit gedacht und das Wesen der Dinge erkannt haben. So wie also die reinen Begriffe von den Dingen ohne Anfang und Ende in der Seele sind, so muß auch die Seele unsterblich seyn[50]). Hierdurch hat der Beweis aber nicht das geringste gewonnen. Denn wenn es auch apodiktisch erwiesen wäre, daß die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper schon gedacht, und daß sie vor allem empirischen Gebrauch des Verstandes gewisse nicht empirische Begriffe erhalten oder erzeugt habe, so folgt doch gar nicht daraus, daß sie zu aller Zeit existiret und gedacht haben müsse. Denn wenn auch ihre Existenz zu einer gewissen Zeit angefangen hätte, so könnten dennoch alle diese Folgerungen ihre Gültigkeit haben.

Die Präexistenz der Seele ist ein Satz in der Platonischen Philosophie, dessen sie in gewisser Rücksicht gar nicht entbehren konnte. Denn sie vertrat die Stelle einer Hypothese, um die Möglichkeit zu erklären, wie die Seele angeborne Begriffe besitzen könne, auf welchen die ganze Platonische Philosophie beruhete. Insoferne steht die Präexistenz der Seele in einem nothwendigen Zusammenhang mit der Platonischen Philosophie. Aber das einzige Fundament derselben sind doch die Ideen, welches also fest stehet, wenn auch gleich die Möglichkeit derselben nicht begriffen werden könnte. Insofern nenne ich es eine Hypothese, welchen Namen Plato

50) Meno S. 360, 361. εἰ μὲν ἀεὶ (ὂν αὐ) ἡ χρονον ἡ καὶ ὃν αν μὴ ἡ ανθρωπος, ενεσονται αυτῳ αληθεις δοξαι, αἱ ερωτησεσι επεγερθεισαι επιστημαι γιγνονται, αρ᾽ ὃν τον αει χρονον μεμαθηκυια εσαι ἡ ψυχη αυτη; δηλον γαρ ὁτι τον παντα χρονον εστιν ἡ μη εστιν ανθρωπος — ηκουν ει αει ἡ αληθεια ἡμιν των οντων εστιν εν τῃ ψυχῃ, αθανατος αν ἡ ψυχη ειη;

Plato der Behauptung selbst zu geben scheint[51]). Man findet auch nicht, daß er auf die Präexistenz irgend einen Lehrsatz gegründet hätte; hingegen knüpfte er an sie eine Menge von Vermuthungen und Dichtungen über den vorhergehenden Zustand der Seele an. Davon weiter unten.

III. Diese beiden Gründe schienen doch dem Plato nicht von der Beschaffenheit zu sein, daß sie eine feste unerschütterliche Gewißheit gewähren könnten. Er gehet daher zu dem direkten Beweise über, um aus dem Begriffe des Objekts zu zeigen, daß sich das Aufhören der Existenz der Seele nicht ohne Widerspruch denken lasse. Auflösung, Trennung und Zerstöhrung ist nur ein mögliches Prädicat des Zusammengesezten. Denn so wie es zusammengesezt worden, so kann es auch wieder zerlegt und aufgelößt werden. Einfachheit und Auflösung widersprechen einander, weil Auflösung Theile voraussezt, die bei dem Einfachen nicht sind.

Da

51) Phaedo S. 210. ὁ δὲ περὶ τῆς ἀναμνήσεως καὶ μαθήσεως λογος, εἰ ὑποθεσεως ἀξιας ἀποδεξασθαι ἐιρητου. Vergl. Meno S. 361. 349 seq. Phaedo S. 228. Dammann in der angeführten Disputation 2ter Theil. S. 25. behauptet, ὑποθεσις sei hier so viel als ein gewisser und unbezweifelter Grundsatz. Allein warum hätte denn Plato ἀξιας ἀποδεξασθαι hinzugesezt? Ich bin daher noch immer überzeugt, daß Plato die Präexistenz als eine Voraussezung ansiehet, welche, da sie mit dem, was ihm gewiß war, dem Dasein von reinen Begriffen, so gut übereinstimmt, und sogar die Möglichkeit derselben begreiflich macht, annehmungswürdig ist.

Uebrigens bemerke ich nur noch, daß ein Mythe und eine Hypothese sich so sehr von einander unterscheiden, daß man sie nicht mit einander verwechseln sollte. Wenn Plato die Präexistenz der Seele wegen ihrer übersinnlichen Vorstellungen annimmt, so ist es eine Hypothese: wenn er aber den Zustand der präexistirenden Seelen, z. B. ihren Aufenthalt auf den Sternen, ihre Wanderungen in verschiedene Körper, vorstellig zu machen sucht, so ist es ein Mythe.

Digitized by Google

Da nun die Seele ein einfaches Wesen ist, so kann sie nicht aufgelößt, also auch nicht zerstöret werden[52]). Wie Plato die Einfachheit oder Immaterialität zu beweisen suchte, haben wir schon oben gezeigt. Da aber dieser Beweis nicht möglich ist, indem wir die Seele an sich gar nicht erkennen, sondern nur als das Subjekt des Vorstellens denken können, und der Schluß von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit der Kraft äußerst trüglich ist, so kann auch dadurch Unsterblichkeit nicht bewiesen werden.

Es ist aber dabei noch zu bemerken, daß der Beweis aus der Einfachheit oder Immaterialität, der sonst für die größte Stütze der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit gehalten wird, bei dem Plato diesen Rang nicht einnimmt, weil die Prämissen nicht apodiktisch abgefaßt sind. Er war noch nicht auf den Gedanken gekommen, aus dem Begrif der Materie die Unmöglichkeit des Denkens zu schließen, sondern folgerte nur aus der Selbstthätigkeit und dem Denken a priori, daß die Seele ein Wesen von anderer Natur sei, als der Körper. Er behauptet daher in diesem Beweise zum wenigsten, nicht, daß die Seele einfach sei, sondern daß sie mit dem Einfachen, Unzerstöhrbaren, Göttlichen, die größte Aehnlichkeit habe[53]).

Gegen dieses Räsonnement werden zwei Einwürfe gemacht. Erstlich. Wenn die Seele eine Harmonie oder ein Verhältniß der Zusammensetzung der körperlichen Bestandtheile ist, wie einige behaupten: so ist sie zwar nicht weniger ein unkörperliches, nicht anschauliches (unmaterielles) Ding; allein es würde ein übereilter Schluß sein, wenn man daraus folgern wollte, sie

52) Phaedo S. 177 — 182.

53) Phaedo S. 182 τω μεν θειω και αθανατω και νοητω και μονοειδει και αδιαλυτω και αει ωσαυτως και κατα ταυτα εχοντι ἑαυτω, ὁμοιοτατον ειναι ψυχην.

ſie müſſe länger fortdauern, als der Körper. Es wäre eben ſo, als wenn man ſagte, die Harmonie der Töne einer Leyer müſſe noch fortdauern, wenn auch das Inſtrument zerbrochen ſei, weil die Harmonie etwas Vortreflichers ſei als die Leyer. Denn es läßt ſich nicht anders denken, als daß ſie, ungeachtet ihres Vorzugs, eher als das Inſtrument zerſtöhret wird. Gerade ſo kann es ſich auch mit der Seele verhalten[54]). — Plato beantwortet dieſen Einwurf damit, daß er zeigt, die Seele könne ohne Widerſpruch nicht als eine Harmonie, das iſt, als ein Accidenz des Körpers gedacht werden. Seine Gründe haben wir ſchon oben angeführt.

Zweiter Einwurf. Wenn wir auch annehmen, es ſei apodiktiſch erwieſen, daß die Seele eher exiſtiret hat als der Körper, und einräumen, daß ſie von längerer Dauer iſt, als der lezte, ſo iſt doch damit keinesweges erwieſen, daß ſie unſterblich ſei, das iſt, daß ſie nach jeder Trennung vom Körper fortdauern müſſe. Denn es läßt ſich denken, daß die Seelen viele Körper durchwandere, und ſie überlebe, zulezt aber doch nicht anders als der Körper in ihr voriges Nichts aufgelößt werde. Es iſt möglich, daß ſie ſelbſt durch dieſe Wanderungen geſchwächt, endlich in einem Körper ihr Daſein verliehrt. Man darf nicht ſagen, daß wir doch davon nichts erfahren; denn es iſt kein möglicher Gegenſtand der Erfahrung. Vielleicht hing die Erhaltung und Fortdauer des Körpers von der Seele ab, welche durch ihre Thätigkeit das Fehlende und Abgehende erſezte, bis ſie ſelbſt vom Tode überwältiget, den Körper nicht mehr vor der Zerſtöhrung ſichern kann, und beide nach einerlei Verhängniß aufgelöſet werden. Es wäre dann gerade ſo wie mit einem Leineweber, der in ſeinem Leben viele Kleider verfertiget hat, die alle von kürzerer Dauer ſind, als ſein Leben, endlich aber in ſeinem von ihm

54) Phaedo S. 195, 196.

ihm selbst verfertigten Gewande stirbt, welches ihn überlebt. Man kann immer zugestehen, daß das Menschengeschlecht von längerer Dauer und edlerer Natur ist, als ein Kleid, ohne dadurch bewiesen zu haben, daß der Leineweber nicht eher vermodern werde, als sein zuletzt getragenes Kleid. — Kurz die Unsterblichkeit setzt noch einen stärkern Beweis voraus, durch welchen dargethan werden muß, daß die Seele schlechterdings nicht zerstöhret werden kann[55]).

IV. Um diesen Einwurf zu widerlegen, sucht Plato zu beweisen, daß Zerstöhrung und Tod ein Prädicat sei, welches der Seele widerspreche. Die Prämissen zu diesem Beweise sind die Ideen[56]).

Es giebt von allem was ist, einen Begriff, der das Wesen desselben (die wesentlichen Merkmale) enthält, und wodurch wir daher das Ding an sich (in abstracto) denken. Es giebt also eine absolute Schönheit, Güte, Größe und so fort[57]) Diese Begriffe enthalten den Grund von allen Eigenschaften und Prädicaten, die man an concreten Dingen findet. Es giebt viele schöne Dinge, sie sind es aber nur wegen der absoluten Schönheit, das heißt, wir legen einem Individuum das Prädicat der Schönheit bei, wenn wir an demselben eben die Merkmale finden, welche wir in dem Gattungsbegriff als nothwendig denken. Jede andere Erklärung setzt diesen Begriff schon voraus[58]). Wenn man sagt, die Farbe, die Gestalt ist die Ursache von der Schönheit, so kann man mit Recht fragen, warum die Farbe, Gestalt u. s. w. schön ist. Wenn man sagt, Simmias ist eine Kopfslänge größer als Sokrates und kleiner als Phädo,

55) Phaedo S. 197—206.
56) Phaedo S. 227 — 242.
57) Phaedo S. 227.
58) Phaedo S. 227. φαινεται γαρ μοι, ειτι εστιν αλλο καλον παρ αυτο το καλον, ηδε δι' ἓν αλλο καλον εσται, η δοτι μετεχει εκεινου του καλου.

Phädo, so ist nicht der Kopf der Grund, daß eine Person größer und kleiner ist, (denn wie kann eine Sache zwei entgegengesezte Prädicate begründen?) sondern die Größe, die allen dreien zukommt, und welche gegen die Größe des einen gehalten, größer, und gegen die des andern, kleiner ist[59]). Es ist ein bloßes Verhältniß. Man darf nicht denken, daß die Größe selbst klein, oder die Kleinheit groß, oder daß Größe und Kleinheit zugleich in einem Subjekte angetroffen werde. Sondern die Größe, die einem Objekte zukommt, kann im Verhältniß mit einer andern größern oder kleinern Größe betrachtet werden, und wird in jenem Fall als kleiner, in diesem als größer gedacht, ohne daß sie selbst die geringste Veränderung leidet[60]).

Widersprechende Merkmale lassen sich weder in dem Gattungsbegriffe noch in dem Begriff eines concreten Dinges, welches durch jenen bestimmt ist, vereinigen. So kann der Begriff der Größe Größe und Kleinheit nicht zugleich enthalten. Ein concretes Ding, dem eine Größe zukommt, kann nicht zugleich als nicht groß oder klein gedacht werden. (Nämlich an sich, aber wohl in Vergleichung nach dem vorhergehenden Absaze)[61]).

Wenn

59) Phaedo S. 227 — 232. αλλα γαρ ὁμολογεις το τον Σιμμιαν ὑπερεχειν Σωκρατης, ὡχ ὡς τοις ἐμοισι λεγεται, ὑτω και το αληθες ἐχειν; ὁ γαρ πεφυκεναι Σιμμιαν ὑπερεχειν τυτῳ τῳ Σιμμιαν εἰναι, αλλα τῳ μεγεθει ὁ τυγχανει ἐχων· ὁ δ' αυ Σωκρατης ὑπερεχειν, ὁτι Σωκρατης ὁ Σωκρατης ἐστιν, αλλ' ὁτι σμικροτητα ἐχει ὁ Σωκρατης προς το ἐκεινυ μεγεθος.

60) Phaedo S. 232. ὑτως αρα ὁ Σιμμιας επωνυμιαν ἐχει, σμικρος τε και μεγας εἰναι, ἐν μεσῳ ων ἀμφοτερων· τῳ μεν τῳ μεγεθει ὑπερεχειν την σμικροτητα παρεχων· τῳ δε το μεγεθος της σμικροτητος παρεχων ὑπερεχον.

61) Phaedo S. 232. ἐμοι γαρ φαινεται ὁ μονον αυτο μεγεθος ὁυδεποτε θελειν ἁμα μεγα και σμικρον εἰναι, αλλα και

Wenn also einem Dinge zwei entgegengesezte Prädicate beigelegt werden, z. B. Größe, Kleinheit, Schönheit, Häßlichkeit, so kann es nicht zugleich, sondern in verschiedener Zeit geschehen, so daß es das eine Prädicat bekommt, wenn es das andere verliert. Ein Ding wird groß, wenn es nicht mehr klein, und es wird klein, wenn es nicht mehr groß ist. Das ist, nur in der Zeit können einander widersprechende Prädicate mit einem Subjekt verbunden werden[62]).

Die Begriffe selbst können nie das Gegentheil von sich werden, z. B. Schönheit in Häßlichkeit, Größe in Kleinheit übergehen, ob sie gleich an einem Subjekte wechseln können. Dieses drückt Plato so aus: das Entgegengesezte kann nicht das Entgegengesezte werden, aber das Entgegengesezte kann als Merkmal eines Dinges auf das Entgegengesezte folgen[63]). Denn wenn man sagt, die Schönheit ist häßlich, die Häßlichkeit ist schön, so ist das ein unmittelbarer Widerspruch.

Es giebt aber auch Begriffe, welche mit einander, nicht wegen eines unmittelbaren, sondern mittelbaren Widerspruchs vereinbar sind. Der Grund davon bestehet darin, daß einigen Begriffen und Gegenständen ein anderer Begriff als nothwendiges Prädicat anhangt, so daß jene ohne diesen nicht gedacht werden können. Die Zahl Drey läßt sich nicht anders denken, als mit dem Merkmal, daß es eine ungerade Zahl, und zwei, daß es eine gerade Zahl ist. Gerade und Ungerade sind zwar nicht identisch mit den Zahlbegriffen zwei und drei, aber doch mit ihnen nothwendig verbunden. Zwei und drei

καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μεγέθος οὐδέποτε προσδέχεσθαι τὸ σμικρὸν οὐδὲ θέλειν ὑπερέχεσθαι.

62) Phaedo S. 232, 233. Parmenides S. 136, 138. Vergl. 2ter Th. S. 306.

63) Phaedo S. 233, 234. ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι — αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἂν ποτε γένοιτο.

Digitized by Google

drei sind einander nicht an sich kontradiktorisch entgegengesezt, aber sie können dennoch nicht mit einander verbunden werden, weil mit dem Begriff Zwei der Begriff des Geraden und mit Drei der Begriff des Ungeraden unzertrennlich verknüpft ist, diese aber einander widersprechen. Der Begriff Drei und Gerade widersprechen einander unmittelbar nicht, sondern durch den Begriff Ungerade, welcher in dem Zahlbegriff Drey enthalten ist. Daher können beide nicht vereiniget werden[64]).

Wenn mit einem Subjekt ein Prädicat verknüpft wird, so wird auch der Begriff gesezt, der mit dem Prädicat in unzertrennlichem Zusammenhange stehet. Wenn man sagt, die Wärme macht den Körper warm, so kann man auch sagen, das Feuer macht den Körper warm. Denn wo Wärme ist, da ist auch Feuer[65]).

Tod und Seele stehen im mittelbaren Widerspruch. Denn die Seele ist das Princip des Lebens; durch ihre Verbindung mit einem Körper bekommt er Leben. Tod und Leben sind einander kontradiktorisch entgegengesezt. Tod kann also mit der Seele, als das Gegentheil von dem, was sie wirkt, und was ein wesentliches Merkmal von ihr ist, nicht als verknüpft gedacht werden. Ein Wesen, mit welchem Tod nicht vereinbar (widersprechend) ist, ist unsterblich. Die Seele ist also unsterblich[66]).

64) Phaedo S. 234—238. S. 236. ὅτι φαινεται ἃ μονον ἐκεινα τα ἐναντια ἀλληλα ἃ δεχομενα, ἀλλα και ὅσα ἃκ ὀντα ἀλληλοις ἐναντια, ἀει ἐχει τα ἐναντια, ὑδε ταυτα ἐοικε δεχομενοις ἐκεινην την ἰδεαν, ἡ ἀν τῃ ἐν αὐτῃ ὑσῃ ἐναντια ᾖ· ἀλλ' ἐπισυσης αὐτης, ἠτοι ἀκολλυμενα, ἡ ὑπεκχωρουντα.

65) Phaedo S. 238, 239.

66) Phaedo S. 239, 240. ἡ ψυχη ἃ δεχεται θανατον — ἀθανατον ἀρα ἡ ψυχη.

Digitized by Google

Wenn die Seele unsterblich ist, so muß sie auch unzerstöhrbar sein. Denn wenn der Tod ihr widerspricht, so kann er auch ihre Wirksamkeit und Wesen nicht zernichten. Wäre zum Beispiel erwiesen, daß das Warme unzerstöhrbar sei, so folgte nothwendig, daß bei Annäherung der Kälte das Feuer nicht verlöschen, sondern unversehrt bleiben und sich von der Kälte trennen müsse. Da also Unsterblichkeit und Unzerstöhrbarkeit (ἀθανατον, ανωλεθρον) zusammenhängen, so kann auch die Seele bei dem Tode, das ist der Trennung und Auflösung des Körpers, nicht zerstöhret werden[67]).

Allein, wenn wir bei jener Voraussetzung bleiben, daß das Feuer unzerstöhrbar sei, und sich in der Kälte nicht verwandeln könne, wenn sich diese mit jenem verbinden wolle, so läßt sich doch noch der Fall denken, daß wenn die Kälte, die selbst nicht unzerstöhrbar seyn soll, zernichtet ist, das Feuer in Kälte übergehe, und dann selbst auch zerstöhrbar werde. Allein wenn eingestanden wird, daß das Unsterbliche auch unzerstöhrbar ist, so ist die Seele nicht nur unsterblich, sondern auch unzerstöhrbar. Ewige Fortdauer wird aber von allen denkenden Wesen als ein wesentliches Prädicat der Gottheit und der Seele, als Quelle alles Lebens eingestanden. Die Seele ist also unsterblich, und wenn der Mensch stirbt, so zerstöhret der Tod nur den sterblichen Theil desselben; sein unsterblicher aber, die Seele, trennt sich nur von demselben und behält seine Fortdauer und Wirksamkeit[68]).

Es liegt bei diesem ganzen Beweis eine Täuschung zum Grunde. Wenn die Seele ein Princip des Lebens ist, welches der Hauptsatz in dem Beweise ist, so ist Leben

67) Phaedo S. 240, 241. ει μεν το αθανατον και ανωλεθρον εστιν, αδυνατον ψυχη, οταν θανατος επ' αυτην ιη, απολλυσθαι.

68) Phaedo S. 241, 242.

ben und Selbstthätigkeit ein Merkmal und Wirkung der Seele. Es würde daher ein Widerspruch sein, wenn man Leben und Selbstthätigkeit annehmen, aber das Subjekt und die Ursache derselben aufheben wollte. Wenn aber das Subjekt mit sammt seinen Prädicaten aufgehoben ist, so läßt sich gar kein Widerspruch mehr denken. Denn der Widerspruch folgte nur daraus, daß die Seele als existirend und als die Quelle des Lebens gedacht wird, wo also durch das in das Subjekt aufgenommene Prädicat das Gegentheil ausgeschlossen wird.

Aus keinem Begriff allein kann irgend ein Dasein erkannt werden. Plato macht hier einen Versuch dieser Art, der also natürlich mißlingen muß. Auch scheint er diesen Fehler selbst gefühlt zu haben, da er einen Unterschied zwischen einem unsterblichen (αθανατον) und einem unzerstöhrbaren (ανωλεθρον, αδιαφθορον) Wesen macht. Jenes ist ein Wesen, mit dem Nichtsein im logischen; dieses aber, mit dem Nichtsein im reellen Widerspruche stehet. Den Begriffen nach glaubte er erwiesen zu haben, daß der Seele Nichtsein nicht zukomme; ob aber ein solches Wesen demungeachtet nicht durch eine Naturkraft zerstöhret werden könne, folgte daraus keinesweges. Und diesen Mangel wußte er mit nichts zu ersetzen, als mit einem allgemein angenommenen Glaubenssatze, daß Gott und die Seele ewig fortdauern [69]). Eben diese Fehler haften auch an den folgenden Beweisen.

V. Das Selbstbewußtsein lehret, daß die Seele eine Spontaneität, eine selbstthätige Kraft, sich selbst zu bestimmen, besitzet. Hieraus entwickelt Plato einen andern Beweis, welcher also lautet: Was in unaufhörlicher Thätigkeit ist, das ist unsterblich. Also

 ist

69) Phaedo S. 241, 242. ὁ δε γε θεος οιμαι και αυτο το της ζωης ειδος, και ειτι αλλο αθανατον εστι, παρα παντων αν ὁμολογηθειη μηδεποτε απολλυσθαι.

iſt die Seele unſterblich. Der Oberſatz wird ſo bewieſen. Wenn ein Ding nicht aus ſich ſelbſt, ſondern durch ein anderes in Thätigkeit geſezt wird, ſo hört ſein Leben auf, ſo bald dieſes nicht mehr auf daſſelbe wirket. Ein Weſen aber, welches in ſich ſelbſt den Grund ſeiner Thätigkeit hat (το αὐτο κινουν), hört nie auf thätig zu ſein, indem die Wirkſamkeit und der Grund derſelben nicht getrennt ſind; es iſt zugleich für alle andere veränderliche und bedingt wirkende Weſen die Quelle und das Princip der Thätigkeit. Ein Princip (ἀρχη) oder abſolute Urſache iſt weder entſtanden noch vergänglich. Das erſte nicht, weil alles, was entſtehet, eine erſte Urſache voraus ſezt, welche aber ſelbſt nicht entſtanden ſein kann. Denn ſonſt gäbe es keine erſte und abſolute Urſache. Sie kann aber zweitens eben ſo wenig vergänglich ſein. Denn wenn die abſolute Urſache aufgehoben iſt, welche bei allem, was geſchieht, vorausgeſezt wird, ſo kann ſie ſelbſt eben ſo wenig durch Etwas Anderes, als die übrigen Dinge durch ſie entſtehen. Die Folge davon würde ſein, daß Himmel und Erde in ein Chaos zuſammenſtürzen, und alle Bewegung aufhören müßte, ohne daß ſie durch Etwas wieder in Gang gebracht werden könnte. — Die Seele iſt ein ſelbſtthätiges Weſen. Denn wenn ein Körper von Außen bewegt wird, ſo iſt er unbeſeelt; wird er von Innen in Bewegung geſezt, ſo iſt es ein beſeelter Körper. Man iſt alſo darin einverſtanden, daß das Weſen der Seele darin beſtehet, ſich ſelbſtthätig zu beſtimmen. Folglich iſt die Seele auch eine abſolute Urſache, deren Daſein weder Anfang noch Ende hat, die Seele iſt alſo unſterblich[70]).

Es bedarf keiner Erinnerung, daß dieſe Schlußreihe eben ſo wenig beweiſet, was ſie beweiſen ſoll, als die vorhergehenden. Denn wenn man auch alle Folgerun-

70) Phaedrus S. 318, 319.

gerungen aus dem Begriff eines Princips einräumet, so kann doch nicht apodictisch erwiesen werden, daß die Seele ein solches Princip sei, mit dem Anfang und Ende streite. Wenn die Selbstthätigkeit der Seele ein Prädicat ist, welches aus der Reflexion über das Selbstbewußtsein genommen ist, so kann es auch nicht weiter reichen, als das Selbstbewußtsein. So lange die Seele selbstthätig wirkt, so lange ist es freilich nothwendig, daß sie existiren müsse; wenn sie aber ihr Dasein verliert, so wird nothwendig ihre Selbstthätigkeit mit allen ihren Wirkungen aufgehoben. Und dann ist kein Widerspruch mehr gedenkbar.

Von der besondern Wendung, welche dieses Räsonnement nimmt, daß die Seele in den Rang des absolut nothwendigen Wesens eingesezt wird, habe ich schon oben gehandelt.

VI. Endlich sucht Plato noch die Unzerstöhrbarkeit der Seele besonders zu erweisen. Er gehet von dem Begriff des relativen Guten und Bösen aus. Gut ist dasjenige, was Etwas anders erhält und vervollkommt; das Böse zerstöhrt und verderbt. Jedes Ding hat sein eigenthümliches Gute und Böse. So ist z. B. Krankheit ein Uebel für den Körper, Fäulniß für das Holz, Rost für die Metalle. Verderben und nach und nach zerstöhren kann aber nur allein das innere Uebel, d. i. dasjenige, welches die Natur eines Dinges zerstöhret. So kann die Krankheit als innere Unvollkommenheit des Körpers ihn nach und nach auflösen, und in einen Zustand versetzen, worin er nicht mehr Körper ist. Die Verdorbenheit der Speisen könnte an sich dem Körper nichts schaden, wenn sie nicht selbst die Natur desselben unvollkommen machte. Die Unvollkommenheit des Körpers, nicht der Speisen, ist die (nächste) Ursache von der Zerstöhrung desselben.

Wenn sich nun ein Wesen findet, welches zwar ein inneres Uebel hat, wodurch es unvollkommener wird,

dadurch nicht zerstöhrt werden kann, so muß es schlechterdings unzerstöhrbar sein. Ein solches Wesen ist die Seele. Die innern Unvollkommenheiten derselben, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit, Unwissenheit u. s. w. machen sie zwar unvollkommen; aber sie können das Wesen derselben nicht auflösen und zerstöhren. Man wird vielmehr im Gegentheil beobachten, daß Menschen von unsittlicher Denkungsart weit thätiger und unternehmender sind, wenn sie Unrecht thun. Wenn nun ein inneres Uebel die Seele nicht zerstöhren kann, so wird es noch weit weniger ein äußeres thun können; denn es könnte das auf keine andere Weise, als wenn es innere Unvollkommenheit erzeuget. Der Tod müßte also die Seele ungerechter machen, und Ungerechtigkeit das Wesen der Seele zerstöhren. Allein dies ist schon vorher widerleget worden. Da also weder ein inneres noch äußeres Uebel die Seele zerstöhren kann, so ist sie unzerstöhrbar und unsterblich[71]). Dieser Beweis hat die Absicht zu zeigen, daß die Natur der Seele durch keine Kraft in der Natur zerstöhret werden könne. Allein eben dieß sezt eine Erkenntniß voraus, die für uns gar nicht möglich ist. Gesezt, es wäre erwiesen, daß von diesen angegebenen dieß nicht zu befürchten sei, so ist damit nicht erwiesen, daß es keine andere, uns vielleicht ganz unbekannte gebe, die die Seele zernichten können. Kurz diese Einsicht sezt Allwissenheit voraus.

Wenn gleich diese Gründe gar nichts für die Fortdauer der Seele beweisen können, so haben sie doch einen großen Schein von Gründlichkeit, durch welchen sie um so eher in jenen Zeiten eine Art von Ueberzeugung hervorbringen konnten, weil ihr Hauptfehler, daß sie von logischer Möglichkeit und Unmöglichkeit auf die reale fortschließen, durch keine Kritik aufgedekt war. Plato nahm also die Unsterblichkeit als eine bewiesene und

71) de Republ. X. S. 311—315.

und ausgemachte Sache an, wenn gleich vielleicht die subjektiven Ueberzeugungsgründe, die sich unvermerkt mit den theoretischen Gründen vermischten, den größten Antheil an der Ueberzeugung hatten.

An die Präexistenz und die Fortdauer der Seele schließt Plato mancherlei Vermuthungen über den Zustand derselben vor ihrer Verbindung mit diesem Körper und nach ihrer Trennung von demselben an, die er aber in Ansehung des Grades der Ueberzeugung von jenen unterscheidet. Daß Unsterblichkeit, wo nicht damals, doch einmal durch unwiderstehliche Gründe erweisbar sei, war ihm gewiß; die Präexistenz, als ein Dasein der Seele vor ihrem gegenwärtigen Körper, schien ihm auch noch zum wenigsten als Hypothese aus dem, was gewiß ist, zu folgen; aber die Bestimmung des beiderseitigen Zustandes, das abgerechnet, was die praktische Vernunft fodert, nämlich als Vergeltungszustand ihn zu denken, hielt er für keinen Gegenstand des Wissens, sondern nur der Vermuthung[72]). Alles was darüber bei dem Plato vorkommt, gehört daher theils überhaupt nicht zur Philosophie, theils nur in die praktische[73]). Doch müssen wir noch etwas über die Seelenwanderung sagen.

Die Seelenwanderung war, wie bekannt ist, ein Glaubensartikel bei einigen Völkern, z. B. den Aegyptiern,

72) Phaedo S. 258. το μεν ουν ταυτα διϊσχυρισασθαι ὑτως εχειν, ὡς εγω διεληλυθα, ουκ πρεπει ανδρι εχοντι ανδρι, ὁτι μεντοι η ταυτ' εστιν η ταυτ' αττα, περι τας ψυχας ἡμων και τας οικησεις, επειπερ αθανατον γε ἡ ψυχη φαινεται ουσα, τυτο και πρεπειν εμοι δοκει, και αξιον κινδυνευσαι οιομενω ὑτως εχειν. καλος γαρ ὁ κινδυνος. Gorgias S. 172.

73) Die Hauptstellen von dem Zustand nach dem Tode sind Phaedo S. 243 — 258. Gorgias S. 164 — 172. de Republica X. S. 322 — 337. Mehreres darüber kann man in den Lehren der Sokratiker über die Unsterblichkeit, Jena 1791. S. 447 — 511. nachlesen.

Digitized by Google

von denen sie wahrscheinlich einige ältere Philosophen, unter andern Pythagoras angenommen hatte. Und so wird man wohl nicht irren, wenn man glaubt, daß sie Plato aus eben derselben Quelle bekommen habe. Es kommt hier nur darauf an, was er für einen Gebrauch von derselben machte. Denn nur deswegen gehört sie in seine Philosophie.

Wenn die Seele einmal als wesentlicher und der Körper als zufälliger Bestandtheil des Menschen gedacht wird, so ist die Verbindung zwischen beiden nicht nothwendig, sondern zufällig. Es läßt sich daher denken, daß die Seele sowohl ohne Körper ist, als daß sie bald mit diesem bald mit einem andern Körper verbunden wird. Plato wollte und konnte das nicht beweisen; er nahm es nur als eine mögliche Vorstellungsart an.

Unsterblichkeit und Seelenwanderung stehen in wechselseitiger Verbindung. Aus der Seelenwanderung folgert er die Unsterblichkeit, und aus der Fortdauer der Seele die Seelenwanderung [74]). Die Seelenwanderung wird als ein Zustand der Prüfung, der Ausbildung, der Besserung und Bestrafung betrachtet, in welchem die Seelen, die noch nicht alles Irrdische abgelegt haben, in Körper wandern, die ihrem grobsinnlichen Charakter angemessen sind, bis sie nach und nach gereiniget von irrdischen Begierden, die angeborne Würde ihres Geistes, nach seinen eigenen Gesetzen zu handeln, wieder hergestellt haben. Die Seelen, welche durch Selbstbeherrschung sich dem höchsten Grad geistiger Kultur nähern, bleiben in ihrem geistigen Zustand, und werden nicht wieder mit einem sterblichen Körper verknüpft [75]).

Der Aufenthalt der Seelen ist auf den Himmelskörpern. Wenn eine Seele ihre Bestimmung erreicht hat, so kommt sie auf den ihr ursprünglich angewiesenen

74) Phaedo S. 159. Meno S. 351.
75) Phaedo S. 184. Phaedrus S. 326. Timaeus S. 327.

Digitized by Google

nen Himmelskörper zurück, welchen sie während ihrer Wanderung verlassen muß [76]).

In diesen Zeitpunkt scheint Plato den ersten Ursprung der reinen Begriffe oder Ideen zu setzen. Die Seelen bekamen sie, sagt er, als sie noch ohne Körper, reine Intelligenzen waren [77a]). Es sind hier nur zwei Fälle gedenkbar. Plato will entweder damit sagen, daß diese Begriffe von Außen in die Seele gekommen sind, oder daß sie in derselben schon waren, und in dem körperlosen Zustande erst zum deutlichen Bewußtsein entwickelt worden sind. Das erste behauptet Plessing, und er läßt daher den Plato eine intellectuelle Anschauung und ein reines Feld der Wahrheit annehmen, in welchem alle Gegenstände weit vollkommener und den Ideen durchgängig angemessen sind. Ohne das zu wiederholen, was im zweiten Bande dagegen gesagt worden ist, so bemerken wir nur hier so viel, daß diese Erklärung mit dem Satz, daß sich das Absolute nicht anschauen, sondern nur denken läßt, nicht wohl zu vereinigen ist, und daß keine Stelle in Platos Schriften vorkommt, welche sie unmittelbar enthält. Die zweite stimmt aber desto besser mit dem ganzen System überein. Der erste Ursprung dieser Begriffe ist in dem Zustande zu suchen, da die Seelen bloße Intelligenzen waren, da alles Vorstellen nur in Denken bestand. Zweitens diese Begriffe sind der Seele von der Gottheit bei ihrer Bildung mitgetheilt, sie gehen also vor jedem Gebrauch derselben her [77b]). Und das müssen sie auch, weil

76) Timaeus S. 326. 327.

77a) Phaedo S. 173. ποτε λαβουσαι αἱ ψυχαι ἡμων την επιστημην; ὑ γαρ δη αφ' ὧ γε ανθρωποι γεγοναμεν. ὑ δητα. προτερον αρα. ναι. — ησαν αρα αἱ ψυχαι και προτερον, πριν ειναι εν ανθρωπῳ ειδει χωρις σωματων, και φρονησιν ειχον.

77b) Timaeus S. 326. ξωσησας δε (θεος) το παν, ἀμιλα ψυχας ισαριθμους τοις ἀστροις, ενειμε θ' ἑκαστην προς ἕκαστον, και

weil sie bei dem Denken jedes Gegenstandes vorausgesezt werden. Da also die Seelen in diesem Zustande nur rein denkende Wesen sind, so können sie auch nur das denken, was Gegenstand der reinen Vernunft ist, das ist, das Absolute und Unveränderliche[78]).

Die Verbindung der Seele mit dem Körper geschiehet in der Zeugung. Wenn daher eine Seele in einen neuen Körper einwandern soll, so ist es in der Natur veranstaltet, daß der Zeugungstrieb so stark wird, daß er Befriedigung verlangt[79]).

Der neue Körper, welchen die Seele zu bewohnen bekommt, richtet sich allezeit nach der Beschaffenheit des Charakters der Seele. Wenn sie aus eigner Schuld nicht stark genug war, den Antrieben der Sinnlichkeit zu widerstehen, so muß sie in weibliche Körper, und fällt sie noch tiefer herab, in thierische Körper wandern[80]). Auf diese Behauptung leitete ihn wahrscheinlich die Bemerkung größerer weiblicher Schwäche. Zum Beweis, daß Plato alles dieses nicht in vollem Ernst behauptete, und behaupten wollte, führe ich nur den einzigen Umstand an, daß er in dem fünften Buche der Republik der weiblichen und männlichen Natur einerlei Anlagen beileget, und die höhere Stufe des männlichen Geschlechts blos auf Rechnung der bessern Erziehung sezt.

Fünf-

και εμβιβασας εις οχημα, την τε παντος φυσιν εδειξε, νομος τε της ειμαρμενης ειπεν αυταις. Unter φυσις ist wahrscheinlich nichts als der Inbegriff der Ideen zu verstehen, als den Dingen an sich im Platonischen Sinne. Verglichen de republ. X. S. 287, 288. und 2ter Band S. 163, 164.

78) Phaedrus S. 322. seq. Meno S. 351.

79) Timaeus S. 433. Verglichen Aristoteles de generatione animalium II. 3.

80) Timaeus S. 327. Phaedrus S. 325 — 327.

Fünfter Abschnitt.

Theologie.

Die Menschen hatten von jeher sich in dem Begriff einer Gottheit ein Wesen höherer Art und von größerer Vollkommenheit gedacht, als der Umfang der Erfahrung aufweisen konnte. Aber der Maaßstab der Vollkommenheit war doch immer die menschliche Natur. Die Götter waren menschenartige Wesen, nur von höherer Art. So wie die Geistescultur und die Entwickelung der Geisteskräfte stieg, so wurde auch das Ideal der Menschheit, der Begriff der Gottheit, viel umfassender, und die Bestandtheile desselben wurden inniger und harmonischer vereiniget. So wie dieses geschah, verlor sich nach und nach die Vielgötterei, und das höchste Ideal verdrängte die niedrigern Ideale, oder ließ sie in eine gewisse Entfernung zurücktreten. Die Vereinigung und Veredelung des Begriffs der Gottheit hatte durch die Bearbeitung verschiedener Philosophen nur langsame Fortschritte gemacht, bis Sokrates und Plato sie so weit fortsezten, daß dieser Begriff als ein Ideal der theoretischen und praktischen Vernunft beinahe vollkommen entwickelt wurde.

Plato, der die Theologie, d. i. die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes für das größte Unternehmen der Vernunft hielt, konnte die Schwierigkeiten, womit diese Untersuchung verknüpft war, nicht unbemerkt lassen. Der Gegenstand ist die lezte Grenze alles Denkbaren, ein Wesen, welches die Quelle alles Seins, und über alle uns bekannte Realität erhaben ist. Die Vernunft findet unter den Prädicaten der ihr bekannten Gegenstände kein einziges, womit sie den Begriff des

real-

realsten Wesens positiv bestimmen könnte. Der Begriff desselben, den die Vernunft mit so vieler Anstrengung erringen muß, kann dem Volke nicht mitgetheilt werden, weil er die Begriffe desselben weit übersteigt. Hierzu kommen noch die Bedenklichkeiten und Gefahren von Seiten der öffentlichen Religion oder vielmehr ihrer Verwalter, die jeden Schritt der Vernunft als einen Eingriff in die Religion, als Sache der Götter betrachten. In Betrachtung aller dieser Schwierigkeiten konnte Plato wohl mit Recht sagen, daß es schwer sei, den Vater und Urheber des Universums zu finden, aber beinahe unmöglich, ihn, wenn er gefunden ist, dem Volke mitzutheilen[1]).

Es läßt sich wohl nicht anders denken, als daß beide Umstände auf seine Ueberzeugungen und den Vortrag derselben Einfluß gehabt haben. Die Schwierigkeit, diesen überschwenglichen Gegenstand zu erkennen, machte ihn in seinen Behauptungen furchtsam und schüchtern, daß er denselben als keinen Gegenstand des Wissens, sondern nur die höchste Wahrscheinlichkeit als das lezte der Vernunft erreichbare Ziel betrachtete[2]). Wir wissen von den Göttern nichts, sagt er an einem Orte, als unsere Vorstellungen und Meinungen von ihnen[3]). Und es ist leicht, etwas von diesen übersinnlichen Wesen zu schwatzen, da man niemals das Original bei der Hand hat, um die Richtigkeit der Vorstellungen durch eine Gegeneinanderhaltung zu prüfen[4]). Gleichwohl finden wir nicht, daß er seine Vernunft immer in dieser nüchternen Stimmung erhalten habe. Er behauptet im Gegentheil die Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes, und betrach-

1) Timaeus S. 303. de Republic. VI, S. 110. Epist. II. S. 69.
2) Timaeus S. 323, 304.
3) Cratylus S. 265.
4) Critias S. 35, 36.

betrachtet sie als den Schlußstein des ganzen Gebäudes, welches die Vernunft aufzuführen bestrebt ist[5]). Es kommen in seinen Schriften nicht nur dogmatische Behauptungen über diesen Gegenstand, sondern auch Aeußerungen von einer geheimen Wissenschaft vor, welche er öffentlich bekannt zu machen, nicht für rathsam hielt[6]).

Sind diese widersprechenden Behauptungen Inconsequenz; oder Aeußerungen einer bei allem rastlosen Streben nach Erkenntniß doch auf sich selbst mißtrauischen Vernunft? Wenn man auch die Stelle im Kratylus aus besondern subjectiven Rücksichten erklären, und sie vorzüglich auf die Volksgötter beziehen will; wenn man auch annimmt, daß in dem Kritias ein Freigeist seiner Denkungsart gemäß spricht: so behauptet er doch eben dasselbe in dem Timäus, wo diese Rücksichten wegfallen. Ich glaube daher nicht ohne Grund annehmen zu dürfen, daß jene Stellen wirklich Bekenntnisse der mit sich uneinigen Vernunft sind.

Ungeachtet aller Schwierigkeiten bestimmte doch sowohl ein speculatives als praktisches Interesse den Plato, alle Kräfte aufzubieten, um eine wissenschaftliche Erkenntniß von der Gottheit zu Stande zu bringen. Denn die Theologie hing zu feste mit seinem System zusammen, daß es ohne sie nur Lücken und Mängel gehabt hätte. Da seine ganze Philosophie auf die Ideen sich gründet, durch welche die Dinge, wie sie an sich sind, erkannt werden; da sie an sich nur die Formen sind, unter welchen die Vernunft sich die Dinge denkt, und sie doch auch an den wirklichen Gegenständen realisirt sind: so wird nothwendig ein Wesen vorausgesetzt, wel-

5) de Republica VII. S. 133. VI. S. 124.

6) Epistola II. S. 69. Epist. VI. S. 92. ὁν (θεον) ἀν ὀντως φιλοσοφωμεν, εισομεθα παντες σαφως, εις δυναμιν ἀνθρωπων ευδαιμονων.

welches diese Harmonie zwischen den Ideen der Vernunft und dem Sein der Dinge stiftete, daß von dem Einen zum Andern ein sicherer Uebergang möglich ist; ein Wesen, welches die Welt in uns mit der Welt außer uns in nothwendige Verbindung gebracht hat. — Die Vernunft stellt ein Gesetz und ein Ideal zur allgemeinen Richtschnur für alle Menschen auf. Im subjektiven Gebrauche ist zwar dieß hinreichend; aber wenn von Wissenschaft die Rede ist, so kann und muß man nach einem Grund fragen, woher die Vernunft ihre Ideen hat, daß sie für das Erkennen und Handeln gesetzgebend ist. Und das ist die Gottheit, die Urquelle aller Wahrheit und Sittlichkeit[7]). Gott und Sittlichkeit stehen in einem solchen unzertrennlichen Zusammenhange, daß, wer das Dasein Gottes leugnet, auch meistentheils dem Sittengesez untreu wird, und wer dieses verläßt, auch keinen Gott glaubt. Und so wie die Menschen, die sich Gott unter einem höhern und reinern Ideale denken, desto mehr sich bestreben, sittlich zu handeln, so verleiten unrichtige und unwürdige Vorstellungen von diesem Wesen zu unsittlichen Handlungen[8a]). Diese und mehrere andere Gesichtspunkte mußten den Plato um so mehr bestimmen, Gründe, und zwar aus der Vernunft selbst, für das Dasein Gottes aufzusuchen, und den Begriff desselben so weit zu entwickeln, als es für ihn möglich und nothwendig war; da theils sehr unwürdige Vorstellungen von den Göttern herrschend waren, theils Atheismus mit unmoralischen Maximen sich immer mehr auszubreiten anfing. (Man sehe den 1sten Band 179 und folgende Seiten nach)[8b]).

Was

7) de Republica VI. S. 120. VII. S. 133.

8) de republica II. S. 221, 223. III. S. 265. de legibus X S. 66 — 77.

8b) de Legibus X. S. 80, 81.

Digitized by Google

Was den zweiten Punkt betrift, die Einschränkungen und Hindernisse, welche die Philosophen von Seiten der öffentlichen Verwalter der Religion und von einem unwissenden aber bigotten Volke theils zu befürchten hatten, theils wirklich schon erfahren hatten, so mußte dieß nothwendig auf den Vortrag derjenigen Wahrheiten Einfluß haben, welche sich mit den Sätzen der positiven Religion nicht vereinigen ließen. Es ist eigentlich nur ein Satz in dem Platonischen System von der Art, daß er nicht allein Widerspruch, sondern auch Verfolgung zu befürchten hatte, wenn er ihn ohne Behutsamkeit bekannt gemacht hätte, nämlich: es ist nur ein Gott. Denn es war ein Glaubensartikel der herrschenden Religion, daß es mehrere Götter giebt; und wenn sie gleich nicht von gleicher Macht und Ansehen waren, so hatten sie doch alle Tempel, Altäre, Priester, und ihre öffentliche Verehrung war durch die ganze Staatsverfassung sanktionirt. Es war daher in Athen ein Staatsverbrechen, wenn man an dem Dasein dieser Gottheiten zweifelte, oder auch nur zu zweifeln schien, wie das Schicksal des Protagoras, Anaxagoras und Sokrates offenbar beweiset. Wenn also Plato den Ungrund der Vielgötterei erkannte, und die Einheit Gottes der Vernunft allein angemessen fand, (welches ich hier nur voraussetze, aber hernach beweisen werde) so rieth ihm doch die Klugheit und das warnende Beispiel der genannten Männer, behutsam zu Werke zu gehen, und weder einen Gott gerade zu und ausdrücklich zu bekennen, noch die Götter der Volksreligion offenbar zu läugnen. Dieß that er auch wirklich und zwar auf eine solche Art, daß er der Wahrheit, von welcher er überzeugt war, bei denen, die ihn verstehen konnten und wollten, nichts vergab. Hiervon müssen wir noch etwas sagen, ehe wir seine eigentliche Theologie darstellen, damit man wisse, in welcher Rücksicht und Bedeutung er von mehreren Göttern und von

Sternen als Göttern spricht. Plato spricht eben so oft von einem als von mehrern Göttern, ohne ausdrücklich die eine oder andere Behauptung mit Verwerfung der andern vorzutragen. Nach dem Buchstaben ist er also ein rechtgläubiger Grieche, und hatte von dieser Seite nichts zu befürchten. Auch trat er dem öffentlichen Religionsglauben nicht zu nahe, wenn er einen von den Volksgöttern für den höchsten hielt, und diesem die andern unterordnete. Denn Jupiter ward allgemein für den König des Himmels und der Erde gehalten[9]). Dabey blieb er nicht stehen, sondern bequemte sich, wann er von Erziehungs- und Staatsangelegenheiten spricht, die das ganze Volk angehen, völlig nach ihren Religionsmeinungen, und machte es zur Pflicht, die Götter auf die hergebrachte Weise zu verehren, ob er gleich dabei selten unterläßt, Mängel der Gottesverehrung zu rügen, und Aufklärung des Verstandes und Herzens als Hauptsache zu empfehlen[10]). Denn da er, wie wir schon oben gesehen haben, die Belehrung des Volks von der Einheit Gottes für eine fast unmögliche Sache hielt, so mußte er nothwendig die Bestreitung des Glaubens an mehrere Götter für bedenklich und gefährlich halten[11]).

Ungeachtet alles dessen aber, was ihm die Klugheit rathen mochte, hat er doch in sehr vielen Stellen seine eigentliche Ueberzeugung von diesen Göttern zu erkennen gegeben, zwar nicht offenbar, aber doch so, daß sie für diejenigen, welche nicht an den Buchstaben kleben, nichts weniger als zweifelhaft sein kann. Er macht erstlich einen Unterschied zwischen vergötterten Naturwesen und vergötterten Menschen. Was die leztern

9) Philebus S. 248.
10) de Republic. II. S. 223 — 259. III. 260 — 272. de legib X. S. 66. seq. Alcibiades II. S. 99 — 101.
11) de legibus X. S. 113 — 115, 76.

leztern betrift, die sogenannten zwölf großen Götter, so behauptet er, daß die Vernunft von denselben nichts wissen könne, daß die Ueberzeugung von ihrem Dasein, Wesen und Handlungen nur auf der Autorität der Priester und Dichter beruhe, welche keinen einzigen Beglaubigungsschein aufweisen können, als ihre göttliche Abkunft oder Begeisterung. Doch sezt er hinzu, muß man ihnen, den Gesetzen nach, und als Göttersöhnen glauben, die von ihren Vätern und Vorfahren am besten unterrichtet sein müssen[12]). Hiermit legt Plato schon sein Geständniß ab, wenn es gleich in Ironie eingekleidet ist, daß er diese Gottheiten für nichts anders, als Wesen der Phantasie hielt. Zweitens. Er sezt einen Kanon zur Beurtheilung der Göttlichkeit eines Wesens fest, welcher jenen Gottheiten nicht sehr günstig war, nämlich: ein Wesen, welches unsittlich handelt, ist kein göttliches[13]). Nach diesem Grundsatz mußten alle Götter des Volkes verworfen werden. Aber die Anwendung davon auf einen bestimmten Fall zu machen, war doch für jene Zeiten zu bedenklich. Anstatt also diese Folgerung zu machen, ließ er das Dasein derselben auf ihrem Grund oder Ungrund beruhen, und begnügte sich nur damit, gezeigt zu haben, daß solche unsittliche Handlungen, als die Dichter erzählen, dem Begriff einer Gottheit widersprechen[14]). Drittens. Indem

 Plato

12) Timaeus S. 324. περι δε των αλλων δαιμονων ειπειν και γνωναι την γενεσιν μειζον η καθ' ημας· πειστεον δε τοις εκγονοις εμπροσθεν, εκγονοις μεν θεων υσιν, ως εφασαν, σαφως δε τα τις αυτων προγονους ειδοσιν. αδυνατον ουν θεων παισιν απιστειν, καιπερ ανευ τε εικοτων και αναγκαιων αποδειξεων λεγουσιν, αλλ' ως οικεια φασκουσιν απαγγελλειν, ἑπομενος τω νομω πιστευτεον. Verglichen Epinomis S. 259.

13) de Legib. XII. S. 177. αλλ' ὁτις δρα τοιουτον παρανομος, ουτε θεος, ουτε παις ετι ποτε θεων.

14) Außer den oben angeführten Stellen vergleiche man noch Eutyphr. S. 12, 13.

Digitized by Google

Plato diese Götter nur als Dämonen, oder als Geister von niederer Art als die Götter, und höherer Art als die Menschen, betrachtet, erklärt er sie schon für keine Götter mehr[15]). Diese Herabwürdigung war nicht so gefährlich, als wenn er gerade zu gesagt hätte, es sind keine Götter. Denn nach dem Sprachgebrauch der Griechen, welchen auch Plato zuweilen befolget, ist Dämon und Gott einerlei. Endlich fing Plato auch schon an, die Mythen allegorisch zu erklären, einigen Göttern ihre Persönlichkeit zu nehmen, und sie für bloße Naturbegebenheiten oder Naturwesen zu erklären, z. B. die Venus, den Amor[16]).

Was nun aber die zweite Art von den öffentlichen Göttern, die Himmelskörper betrifft, so konnte deren Dasein nicht streitig gemacht werden, da es auf Anschauung beruhet. In dieser Rücksicht scheint ihnen auch Plato einen Vorzug vor jenen Wesen der Phantasie einzuräumen. Die sichtbaren Götter, sagt er, sind die größten, und ihnen gebühret die höchste Verehrung[17]). Ja er erkläret sich ausdrücklich gegen den Anaxagoras, der die Sonne für nichts anders, als einen Körper gehalten, und sich dadurch den Vorwurf eines Gottesleugners zugezogen hatte[18]). Demungeachtet ist es nichts weniger als zweifelhaft, daß er die Planeten und überhaupt den Sternhimmel gar nicht vergöttern wollte. Denn da die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Bewegung so großer Körper ihm aus blos mechanischen Gesetzen unerklärbar zu sein schien, so

15) Timaeus S. 324. Epinomis S. 260.

16) Philebus S. 210. Sympoſium S. 229. Phaedrus S. 312.

17) Epinomis S. 259. θεους γαρ δη τους ορατους, μεγιστους και τιμιωτατους, και οξυτατον ορωντας παντη, τους πρωτους, την των ατρεων φυσιν λεκτεον, και οσα μετα τουτων αιεθανομεθα γεγονοτα.

18) de Legib. X. S. 69.

so erklärte er sie aus der Wirkung einer Intelligenz, deren Urquelle die Gottheit ist. Er unterschied in ihnen die körperliche Masse, und ihre regelmäßige Bewegung, deren Princip er sich nur in einem Verstande denken konnte. Das Princip der Bewegung kann aber entweder in ihnen selbst enthalten sein, oder auch in einem andern Wesen. In dem ersten Falle werden sie als beseelte Wesen, etwa wie der Mensch, der aus Körper und Seele bestehet, in dem zweiten aber als bloße Körper betrachtet, denen aber von einer Intelligenz (der Gottheit) ein unveränderliches Gesetz, nach welchem sie sich bewegen müssen, vorgeschrieben ist. In beiden Fällen aber betrachtet er sie als durch die Gottheit gebildete Wesen, und sie sind daher im strengen Sinne keine Götter (wogegen schon das Entstandensein streitet) sondern nur göttliche Werke[19]). Das lezte durfte er nun zwar nicht gerade heraus sagen, wenn er sich nicht in eben die Gefahr, als Anaxagoras, stürzen wollte, und daher setzt er meistentheils seine und des Volks Meinung neben einander, ohne für eine zu entscheiden: die Himmelskörper, sagt er, sind entweder Götter oder göttliche Dinge (θεοι, ἡ θεια), das heißt, göttliche Werke[20]); allein er würde die leztern gewiß ohne Bedenken den erstern vorgezogen haben, wenn er nicht genöthiget gewesen wäre, auf die Vorurtheile des Volks Rücksicht zu nehmen. Denn das erhellet schon ganz klar daraus, daß er sie durch die Gottheit gebildet werden läßt, und wie sich aus seiner Weltbildung ergiebt, nicht einmal geneigt war, ihnen eine besondere Seele zu geben, sondern die regelmäßige Bewegung jedes einzel-

19) de Legib. X. S. 69. 94, 95. Epinomis S. 254—259. Timaeus S. 318—323.

20) de Legib. X. S. 69. S. 95. Epinomis S. 258. δυοιν τοι θατερα θετεον αυτα. ἡ γαρ θεους αυτους ταυτα ὑμνητεον ορθοτατα, ἡ θεων εικονας, ὡς αγαλματα ὑπολαβειν γεγονεναι, θεων αυτων, αυτων εργασαμενων.

zelnen Planeten durch die allgemeine Mitwirkung der obersten Gottheit zu erklären[21]).

Das Resultat aus diesen Betrachtungen ist also dieses, daß Plato sich zwar in so weit nach der Volksreligion richtete, daß er ihre Götter nicht bestritt, sondern sogar den Worten nach annahm, aber doch dabei unverkennbare Winke von seiner innern Ueberzeugung gab, daß er nur einen Gott bekenne[22]). Dieser Eine ist der Gegenstand dieses Abschnitts. Jene Betrachtungen sollten nur dazu dienen, zu verhüten, daß man nicht unnöthiger weise Widersprüche zu bemerken glaube, wenn er von mehreren Göttern spricht.

Den einen Gott bezeichnet Plato mit gewissen Worten, die er den gewöhnlichen Volksgöttern nie beilegt, weil sie Merkmalen entsprechen, die er nur in dem Begriff des einzigen realsten Wesens sich dachte. Er nennt ihn den höchsten Gott (μεγιστος), den Gott und Vater der Götter (πατηρ θεων, θεος ὁ τελος εχων της θειας μοιρας) ewiges Wesen (φυσις αιωνιος) Urheber des Universums, Weltbilder (ποιητης, πατηρ τυ παντος, δημιυργος, ὁ τοπαν ξυνιστας); Weltregent (αρχων, βασιλευς); die Vernunft (νυς) die Welt regierende Vernunft (νυς βασιλευς[22]).

Das Dasein Gottes wird theils aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, theils aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache bewiesen. Die Ordnung und Regelmäßigkeit, mit welcher sich alles in der Welt beweget, und zu einem harmonischen Ganzen zusammenstimmt, und welche vorzüglich in der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper sichtbar ist, setzt eine verständige Ursache voraus, die nach Zwek-

ken

21) Timaeus S. 322.

22) de Legibus VII. S. 387. Epinomis S. 260. Timaeus S. 325, 317, 318, 303, 304. Sophista S. 299. de legibus X. S. 106, 109. Timaeus S. 332, 339. Philebus S. 244, 248.

ken und Gesetzen alles einrichtete. Die Betrachtung der Natur führt uns von selbst auf die Annahme einer Intelligenz, und befestiget die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes[23]). . . Dieser physiko-theologische Beweis, dessen sich schon Sokrates bedient hatte, schien aber nicht zureichend zu sein, um eine feste Ueberzeugung von dem Dasein Gottes hervorzubringen. Denn er kann diejenigen nicht überzeugen, welche annehmen, daß alles aus Zufall oder blinder Nothwendigkeit entstanden ist. Die Verbindung und Trennung der Materie, die Bildung der Körper, der Thiere und Sterne ist, wie sie behaupten, durch physische Kräfte bestimmt worden. Auf diese Art ist auch die Seele entstanden. Der Inbegriff von physischen Kräften (φυσις), die ohne Vorstellungen wirken, oder Natur, ist also eher, als die Kaussalität nach Vorstellungen und Zwecken (Kunst, τεχνη), welche überhaupt entweder nur Schein, oder nur durch Hülfe der Natur reale Wirkungen hervorbringen kann. Es ist daher falsch, wenn man zur Erklärung des Weltganzen eine verständige Ursache zu Hülfe ruft. Der Begriff von einer Kaussalität nach Vorstellungen oder Kunst ist mehr ein willkührlich gemachter, als ein gegebener Begriff, denn er beziehet sich auf keinen wirklichen Gegenstand[24]).

Um diesen Einwurf zu widerlegen, bemerkt **Plato** erstlich, daß die Begriffe von Gesetz, Kunst u. s. w. zwar durch die Vernunft erzeugt werden, aber doch deswegen nicht willkürlich genennt werden können, denn sie

23) de legib. X. S. 68. XII. S. 229. ἐν τε τῳ περι την φορων ὡς εχει ταξεως, ἀστρων τε και δεων αλλων εγκρατης νους ἐστι το παν διακεκοσμημενος. Philebus S. 244. τοδε νυν παντα διακοσμουν αυτα φαναι, και της οψεως τυ κοσμυ, και ἡλιυ και σεληνης και ἀστρων και πασης της περιφορας αξιον.

24) de Legibus X. S. 68. 74, 75, 76, θεους ειναι φασιν ὑτοι τεχνῃ ὑ φυσει, αλλα τισι νομοις.

sind in den Gesetzen der Vernunft gegründet, und in dieser Rücksicht eben so real, als die Begriffe von der physischen Natur[25]). Zweitens, um diesen Einwurf zu widerlegen, und dem ersten Beweißgrunde seine Ueberzeugungskraft zu sichern, wird ein neuer Grund erfodert, um darzuthun, daß selbst die Natur, von welcher jene Gottesläugner alles ableiten, schlechterdings ein verständiges Wesen voraussetze[26]). Dieses führet den Plato auf den Begriff einer nothwendigen ersten Ursache, welchen er für die Hauptstütze der Ueberzeugung vom Dasein Gottes ansiehet.

Es findet sich in der Welt Ruhe und Bewegung, Beharrlichkeit und Veränderung. Alle Veränderungen lassen sich auf zwei Klassen zurückführen, je nachdem die Ursache, welche sie hervorbringt, entweder bedingt oder unbedingt ist. Eine bedingte Ursache kann in andern Dingen Veränderungen hervorbringen, aber sich selbst nicht zur Hervorbringung derselben bestimmen; sie sezt daher allezeit eine andere Ursache voraus, durch welche sie zum Wirken bestimmt wird. Eine absolute Ursache aber bestimmt sich selbst zur Thätigkeit, ohne eine andere Ursache vorauszusetzen. Sie kann daher sowohl sich selbst als andere Dinge bestimmen, und dadurch Veränderungen hervorbringen, die in ihr völlig gegründet sind, da hingegen jene in der bedingten Ursache nur zum Theil gegründet sind. — Folgerungen. In einer Reihe von bedingten Ursachen giebt es keine absolut erste, von welcher die ganze Reihe bestimmt würde, denn jede derselben sezt immer wieder eine andere voraus. Sie läßt sich also nicht denken, weil sonst etwas

25) de Legibus X. S. 77. 78. αλλα πασαν, το λεγομενον, φωνην ιεντα, τω παλαιω νομω επικεκραν γεγενεσθαι λογῳ, ως εισι θεοι· και ὁσα νυν δη διηλθες συ, και δη και νομῳ αυτῳ βοηθησαι και τεχνῃ, ως εστον φυσει η φυσεως ηκιστ ἡττον, ειπερ νυ γε εστι γεννηματα.

26) de Legib. X. S. 80, 81. XII. S. 228, 229.

was aus Nichts entstehen würde. Es ist also nothwendig, an die Spitze derselben eine absolute Ursache zu setzen, von welcher die ganze Reihe beginnen kann. Zweitens wenn man die Möglichkeit annimmt, daß einmal alle Thätigkeit in der Welt aufhörte, so kann die Reihe von Wirkungen von keiner andern Ursache als der absoluten Ursache wieder anfangen. Drittens die ganze Natur, insofern in ihr Bewegung und Thätigkeit enthalten ist, setzt eine absolute erste Ursache voraus. Viertens. Alle Körper sind bedingte Ursachen; denn um sich zu bewegen, setzen sie immer eine andere Ursache voraus. In der Körperwelt ist also die erste Ursache nicht zu finden. Da aber Selbstthätigkeit ein wesentliches Merkmal der Seele ist, so muß die erste absolute Ursache eine Seele (ein vorstellendes Wesen) sein. Die Seele ist also die Quelle alles Lebens, aller Thätigkeit und Veränderungen in der Welt, und die Wirkungen der Seele, z. B. Denken, Wollen müssen eher gedacht werden, als die Wirkungen und Eigenschaften der Körper[27]).

Da nun aber in der Welt zweierlei Veränderungen gefunden werden, gute und böse, und die guten diejenigen sind, welche mit der Handlungsweise der Vernunft, Einheit und Harmonie übereinstimmen, die bösen aber regellos sind, so müssen wir auch zwei Seelen d. h. erste absolute Ursachen annehmen, eine gute und eine böse; eine vernünftige und eine vernunftlose. In der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper und in der Anordnung zum Ganzen finden wir die bewundernswürdigste Ordnung und Harmonie, indem sie sich beständig im Kreise, d. h. nach einer unveränderlichen Regel, bewegen. Wir müssen also eine vernünftige, wohlthätige, absolute Ursache annehmen, welche

27) de Legibus X. S. 82 — 90. Phaedrus S. 318, 319. Philebus S. 240.

das Ganze der Welt angeordnet hat und regieret, und dieſe iſt Gott[28]).

Dieß iſt alſo der erſte Verſuch eines kosmologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes. Ohne die Gründe der Kritik der reinen Vernunft zu wiederholen, durch welche die Unmöglichkeit eines ſolchen Beweiſes dargethan iſt, und welche ich um ſo eher vorausſetzen kann, da hier nur die erſten Grundzüge deſſelben vorkommen, welchen der blendende Schein einer apodictiſchen Gewißheit noch fehlet (daher Plato auch nur auf Wahrſcheinlichkeit Rechnung macht[29]), bemerke ich hier nur ſoviel, daß das ganze Räſonnement ſich durch ſich ſelbſt aufhebet. Es wird nämlich vorausgeſetzt, daß in der ganzen Körperwelt keine abſolute Urſache anzutreffen ſei, welches auch ganz richtig iſt, weil die abſolute Urſache eine Idee iſt; daß nur ein denkendes Weſen abſolute Urſache ſein könne, welches aus theoretiſchen Gründen nicht erweislich iſt. Nun wird aber alles Gute in der Welt aus einer, und alles Böſe wieder aus einer andern abſoluten Urſache, oder wie ſie Plato nennt, Seele abgeleitet. Die böſe Seele iſt aber nichts als die Bewegkraft, die blindlings, ohne Vorſtellungen wirket. Alſo muß man folgern, iſt nicht die Seele das einzige Weſen mit einer abſoluten Kauſſalität, und die erſte Vorausſetzung iſt falſch. Zweitens. Plato ſchließt daraus, daß der Seele, oder einem vorſtellenden Weſen nur allein Spontaneität zukomme, die erſte abſolute Urſache müſſe ein vorſtellendes und insbeſondere ein denkendes Weſen ſein. Daher behauptet er auch, daß die menſchliche Seele in dieſer Rückſicht Aehnlichkeit

28) de Legibus X. S. 90, 96.

29) de Legibus X. S. 70. διαφερει δ'ι σμικρον αμως γε πως πιθανοτητα τινα τως λογως ημων εχειν, ως θεοι τ'εισι και αγαθοι.

lichkeit und Verwandtschaft mit der Gottheit habe[30]). Allein er konnte mit eben demselben Rechte jede Seele, insofern ihr Selbstthätigkeit zukommt, für eine absolute erste Ursache annehmen; und wir haben oben schon gezeigt, daß er dieses wirklich gethan habe. Hierdurch wird aber selbst gegen das speculative Interesse der Vernunft eine unendliche Zahl von absoluten Ursachen gesezt.

Bei diesem Beweisgrunde wird das **Kausalverhältnis** zum Grunde gelegt, und aus dem Dasein einer Reihe bedingter Ursachen und Wirkungen auf eine absolut erste geschlossen. Es kommt noch ein anderer vor, wo aus dem **Begriffe bedingter und beschränkter Wesen** das Dasein eines absoluten Wesens gefolgert wird. Jedes Wesen bestehet aus **Stoff** und **Form**. Der Stoff ist unendlich und unbestimmt (ein bloßes Mannichfaltiges), die Form endlich und bestimmt (Einheit, Gränze.) Durch die **Verbindung** beider mit einander wird das Unendliche bestimmt und begränzt; das **Mannichfaltige bekommt Einheit**[31]). So bestehet der menschliche Körper aus den vier Elementen, welche den Stoff desselben ausmachen. Von einer unendlichen Menge derselben ist aber von jedem nur eine bestimmte Quantität und in einem bestimmten Grade vereiniget und verbunden worden. Und darin bestehet die Form desselben. So muß die Wärme an sich als unendlich dem Grade nach gedacht werden; aber die Wärme der Luft und des menschlichen Körpers hat einen endlichen bestimmten Grad[32]). — Durch die Vereinigung der Form mit dem Stoffe ist nicht nur das Wesen aller Dinge in der Welt, sondern auch ihre harmonische Verbindung

30) Philebus S. 248. ὅτι νυς ἐστι γένεσης τῦ πάντων αἰτιος. S. 249.
31) Philebus S. 233 — 241.
32) Philebus S. 245, 246.

bindung zu einem Ganzen möglich. Die Verbindung derselben ist aber eine Erzeugung, ein Entstehen, welches eine Ursache voraussezt. Die Welt muß also eine Ursache haben[33]). Mit dem Begriff des Bestimmens verband Plato den Begriff einer Kaussalität nach Vorstellungen und Zwecken[34]). Er konnte daher schon folgern, daß die Welturſache eine verständige sein müsse. Hier aber schließt er diesen Satz theils aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, theils daraus, daß die Seelen der Menschen nur allein von einem verständigen Urwesen den Grund ihres Daseins ableiten können. Denn der menschliche Körper bestehet aus Feuer, Luft, Erde, Wasser; diese Bestandtheile sind aus der Körpermasse des Universums genommen; und erhalten aus demselben ihre Nahrung. Aber woher hat der Mensch seine Seele? Aus der Körperwelt nicht. Also muß es in dem Universum einen Geist geben, welcher die Quelle aller geistigen Kräfte ist[35]). Dieser Beweis beruhet auf einer ganz unerweißlichen Voraussetzung, daß nämlich alle Dinge nicht nur aus einem unendlichen Stoffe und einer bestimmten Form bestehen, sondern auch, daß beide einmal von einander abgesondert existirten, und durch eine Ursache vereiniget sind. Denn Plato spricht hier nicht von den Dingen, in wie fern wir sie uns vorstellen, sondern wie sie an sich sind, und er trägt die Merkmale der Vorstellung und des Vorgestellten auf das von aller Vorstellung unabhängige, d. h. nicht vorstellbare Ding über, von dem man also genau besehen, nichts wissen kann. Diese Verwechselung war aber unvermeidlich, so lange der wichtige Unterschied zwischen dem vorstellbaren und nicht vorstellbaren Dinge noch nicht mit aller Schärfe entwickelt war.

Der

33) Philebus S. 238—241.
34) Epinomis S. 252, 253.
35) Philebus S. 245—248.

Digitized by Google

Der lezte Theil des Beweises sollte die Folgerung von dem nothwendigen Wesen auf eine verständige Weltursache, welche aus bloßen Begriffen nicht möglich ist, begründen. Weil in der Welt nicht allein Körper, sondern auch vorstellende Wesen sind, so muß auch die Ursache der Welt ein vorstellendes, und da die Vernunft nur allein das selbstbestimmende Vermögen ist, ein mit Vernunft begabtes Wesen sein. Daß die Körper und Seelen entstanden sind, wird vorausgesezt, ist aber nicht erweißlich; daß die Entstehung der Seelen von einem vorstellenden Wesen als ihrer Ursache abgeleitet wird, ist daher eine grundlose Hypothese. Ueberhaupt beruhen beide Beweisgründe auf einer Anwendung des Begriffs von Kausalität, die sich durch nichts rechtfertigen läßt. Obgleich also diese Gründe für das Dasein Gottes nichts beweisen, so waren sie doch der Vernunft willkommen, weil sie ihre Schwäche nicht begreifen konnte, die Realität dieser Idee aber für den praktischen Gebrauch derselben unentbehrlich war.

Obgleich Plato bei diesen Beweisen nicht allezeit von der zweckmäßigen Einrichtung der Natur ausging, so kam er doch allezeit auf dieselbe zurück. Anstatt also die Betrachtung der Natur als ein für die Ueberzeugung von Gott gefährliches Studium zu halten, wofür es die Priester gern angesehen wissen wollten, empfahl er dieselbe vielmehr als das beste Mittel, den Glauben an Gott zu erwecken und zu stärken. Denn es war nichts weiter zu befürchten, als daß die durch Unwissenheit vergötterte Natur durch die Nachforschung nach natürlichen Ursachen zur bloßen Natur herabgesezt würde. Da aber Plato den wahren Gott als ein über die Natur erhabenes Wesen, das die Natur und Naturgesezze erst hervorgebracht habe, sich dachte, so mußte er die Naturforschung aus einem viel günstigern Lichte betrachten, und sie gegen die gemeinen Vorurtheile vertheidigen. Die Gründe, die er dazu braucht, sind freilich

freilich zum Theil nur für jene Zeitumstände passend. Hieher gehört z. B. wenn er sagt: die Natur als bloßer Mechanismus habe schon in ältern Zeiten Erstaunen erregt; Gott müßte sehr neidisch sein, wenn er über die Betrachtung seiner Werke zürnen, oder den Menschen nicht einmal zu zählen oder zu messen erlauben wollte[36]).

II.

Wir gehen jezt zur zweiten Betrachtung über, und untersuchen, wie Plato das Wesen und die Eigenschaften Gottes bestimmt habe. Aus dem vorhergehenden erhellet, daß Gott als die Welturſache gedacht wird. Da nun alles, wovon wir nur Erkenntniß haben, eine Wirkung Gottes ist, so entstehet daraus für die Bestimmung des Begriffes eine Schwierigkeit, die nicht leicht zu heben ist. Denn als Ursache aller Dinge ist er über alles, was in der Welt ist, erhaben, und wir können ihn unter keinem Begriffe eines endlichen von ihm hervorgebrachten Dinges denken. Selbst die Vernunft ist ein Geschenk der Gottheit, und sie muß also noch mehr als Vernunft sein[37]). Gleichwohl muß sie als ein wirkliches existirendes Wesen durch einen Begriff gedacht

36) Leg. XII. S. 228 — 230. Epinomis S. 266, 267. Leg. VII. S. 387. τον μεγιστον θεον και ὁλον τον κοσμον φαμεν ὑτε ζητειν δειν, ὑτε πολυπραγμονειν, τας αιτιας ερευνωντας· ὁ γαρ ὑδ' ὁσιον ειναι. το δε εοικε παν τυτυ τ'ναντιον γιγνομενον, ορθως αν γιγνεσθαι. Vergli-chen Timaeus S. 336, 337.

37) de Republica VI. S. 120. και τοις γιγνοσκομενοις τοιγυν μη μονον το γιγνωσκεσθαι φαναι ὑπο τυ αγαθυ παρειναι, αλλα και το ειναι τε και την ὑσιαν ὑπ' εκεινυ αυτοις προσειναι· ὑκ ὑσιας οντος τυ αγαθυ, αλλ' ετι επεκεινα της ὑσιας πρεσβειᾳ και δυναμει ὑπερεχοντος. Hieher scheint auch die Stelle Epist. II. S. 69. zu gehören: ὁ ὑν ανθρωπινη ψυχη περι αυτα ερεγεται μαθειν ποι' αττα εστι, βλεψασα εις τα αυτης συγχενη, ὡν ὑδεν ικανως εχει. τυ δη βασιλεως περι και ὡν ειπον, ὑδεν εστι τοιυτο.

gedacht werden können. — Wie sich Plato diese Schwierigkeit aufgelößt habe, läßt sich nicht bestimmt angeben, da er in seinen Schriften nichts davon gesagt hat. Wahrscheinlich ist es aber doch, daß er sich die Gottheit nur in dem Kaussalverhältniß zur Welt dachte, und in dieser Rücksicht ihr Wesen und Eigenschaften analogisch bestimmte, und die Prädicate von endlichen Wesen, die er derselben beilegte, in einem höhern Sinne nahm. Dieses erhellet aus jener merkwürdigen Stelle, wo er saat: wie sich die Sonne zu dem Gesicht und den sichtbaren Gegenständen verhalte, so verhalte sich in der Intellectuelwelt das vollkommenste Wesen zu der Vernunft und den denkbaren Gegenständen [37]). Der Begriff einer absoluten Ursache scheint hier der Punkt zu sein, von welchem Plato zur Bestimmung des Wesens der Gottheit ausging. Eine absolute Ursache kann nur eine Seele, d. h. ein vorstellendes Wesen seiu. Da sie aber die erste Ursache und der Grund alles Guten, Vollkommenen und Schönen in der Welt ist, so muß sie als die vollkommenste Ursache, und als die vollkommenste Intelligenz gedacht werden. Dieß ist der Hauptbegriff, aus welchem alle Eigenschaften Gottes abgeleitet werden. Man siehet leicht, daß ihn die Idee des allerrealsten und nothwendigen Wesens dabei leitete, wenn sie gleich noch nicht vollständig entwikkelt war.

Gott ist ein denkbares Wesen (νοητον) kein Gegenstand der Sinne. Er läßt sich nur durch die Vernunft vermöge des Kaussalgesetzes als die erste Ursache alles Denkbaren und Wirklichen, die nichts weiter voraussezt, denken [38]). Er ist daher das oberste Wesen in der

37) de republica VI. S. 118. δ, τι περ αυτο (το αγαθον) εν τω νοητω τοπω προς τε νων και τα νουμενα, τυτο τυτον (ηλιον) εν τω ορατω προς τε οψιν και τα ορωμενα.

38) de Republ. VI. S. 124. ινα (ὁ λογος) μεχρι τυ ανυποθετυ επι την τυ παντος αρχην ιων, ἁψαμενος αυτης,

der intelligiblen Welt, die Grenze alles Denkbaren, über welches hinaus sich nichts weiter denken läßt[39a]).

Die erste Ursache sezt nichts anders, als Grund ihres Daseins voraus; sie ist also nicht entstanden, und wird auch nie aufhören zu sein; Gott ist also ewig[39b]). In Gott ist keine Succession und keine Veränderung; kein Zuwachs und keine Abnahme. Was er ist, das war und ist er gewesen von Ewigkeit[39c]).

Gott ist die Ursache alles Guten in der Welt, daher muß er als das vollkommenste Wesen (ἡ ἰδεα του αγαθου) gedacht werden. Denn nur er ist der Geber der Vernunft, der Erkenntnis, und der Wahrheit. Er gab nämlich den Dingen eine bestimmte Form, dadurch sie erkennbar sind, und der Seele das Erkenntnißvermögen, indem er ihr die Vernunft, den Inbegriff von Ideen mittheilte[40]). Daher heißt Gott auch der Urheber der Ideen (φυτευργος) nämlich in dem menschlichen Ver-

χης, παλιν αυ εχομενος των εκεινης εχομενων, ὑτως επι τελευτην καταβαινη.

39a) de Republ. VII. S 132, 133. εν τω γνωστω τελευταια ἡ του αγαθου ἰδεα και μογις δραςθαι· οφθεισα δε, συλλογιστεα ειναι ὡς αρα παςι παντων αυτη ορθων τε και καλων αιτια, εν τε ὁρατω φως και τον τουτω κυριον τεκουσα· εν τε τω νοητω αυτη κυρια αληθειαν και νων παρασχομενη.

39b) Phaedrus S. 318. Definit. S. 287. αἰδιον, το κατα παντα χρονον και πρωτερον ον και νυν μη διεφθαρμενον. Θεος, ζωον αθανατον, αυταρκες προς ευδαιμονιαν· ὑσια αἰδιος, της τ'αγαθης φυσεως αιτια.

39c) Timaeus S. 317. ταυτα δε παντα μερος χρονου, και το τ'ην, το τ'εςαι, χρονου γεγονοτος ειδη, φερομεν λανθανομεν επι την αἰδιον ὑσιαν, ὑκ ορθως. λεγομεν γαρ δη ὡς ην, εςι τε και εςαι· τη δε το εςι μονον, κατα τον αληθη λογον προσηκει. — το δε αει κατα ταυτα εχον ακινητως, ὑτε πρεσβυτερον, ὑτε νεωτερον προσηκει γιγνεσθαι ποτε, ὑδε γεγονεναι νυν, ὑθ' ὑσαυθις εσεσθαι· τοταραπαν τε ὑδεν, ὁσα γενεσις τοις εν αιςθησει φερομενοις προσηψεν.

40) de Republ. VII. S. 133. VI. S. 120. II. S. 250, 251, 255.

Digitized by Google

Verſtande[41]). Alles was gut iſt, kann ſich die Vernunft nicht anders, als ihr angemeſſen denken, und ſie leitet daher alles Gute von einer Vernunft ab, weil durch ſie allein Ordnung, Regelmäßigkeit, Zuſammenſtimmung und Harmonie möglich iſt[42]). Daher kann ſelbſt die erſte Urſache als Quelle alles Guten nicht anders als Vernunft gedacht werden[43]). Die abſolute Urſache handelt nur nach Vernunftgeſetzen, nach der Idee des Beſten, und ſie beſtimmt ſich ſelbſt unabhängig zur Realiſirung derſelben. Der Gottheit wird ein Wille beigelegt[44]). Um deswillen wird ſie auch eine Seele genannt[45]).

Durch den Begriff des vollkommenſten Weſens werden dieſe Eigenſchaften noch mehr beſtimmt. Gott iſt ein vorſtellendes Weſen, und ſtehet mit der menſchlichen Seele unter einem Gattungsbegriff; aber er unterſcheidet ſich dadurch, daß er das vollkommenſte vorſtellende Weſen iſt. Er wird daher als ein rein vernünftiges Weſen vorgeſtellt[46]). Er beſitzt die vollkommenſte Erkenntniß, Weisheit, ohne Zeitfolge und Beſchränkung, Allwiſſenheit[47]). Sein Wille iſt nur allein durch die Vorſtellung der höchſten Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit beſtimmbar. Das heißt, unabhängig von allem andern, nur durch ſich ſelbſt beſtimmend und geſetzgebend[48]). Daher handelt Gott unabänderlich

41) de Republic. X. S. 287, 288.
42) de legibus I. VIII. Cratylus S. 297.
43) Philebus S. 247, 248.
44) Timaeus S. 303—305.
45) de Legibus X. S. 90—92. Definit. S. 287.
46) Alcibiades I. S. 65. Timaeus S. 348.
47) Epinomis S. 260. Phaedrus S. 323. Sympoſium S. 232. de Legib. X. S. 100. Timaeus. S. 384.
48) Timaeus S. 305. Epinomis S. 254, 255. ἡ ψυχης δε αναγκη νεν κεκτημενης, ἁπασων αναγκων πολυ μεγιστη γιγνοιτ' αν. αρχυσα γαρ αλλ' ικ αρχομενη νομιζεται, τοδε αμε-

lich, einförmig, nach einerlei Gesetz[49]). Seine Macht ist durch nichts als die Beschaffenheit des Stoffs, der nicht hervorgebracht, sondern gegeben ist, eingeschränkt. In seiner Allwissenheit und der Abhängigkeit der Naturgesetze von ihm liegt der Grund seiner Allmacht[50]).

Als vollkommenstes Wesen ist Gott ein Ideal der Vernunft sowohl der theoretischen, als der praktischen. In der leztern Rücksicht ist Gott das höchste moralische Wesen, weil es nach keinem andern Gesetz als dem Sittengesetz, welches sein eignes ist, handelt. Er wird daher selbst als das Sittengesetz und als ein Ideal vorgestellt, welchem die Menschen ähnlich zu werden suchen müssen[51]). Er ist in der moralischen Welt nicht nur Gesetzgeber durch die Vernunft, sondern auch der oberste Richter von den Handlungen der Menschen[52]). Gott siehet in Bestrafung und Belohnung der Handlungen nur allein auf das Verhältniß derselben zu dem Gesetz und nimmt bei Vertheilung der Glückseligkeit und des Gegentheils nichts anders, als seine Gerechtigkeit zur Richtschnur[53]).

Vermö-

αμεταστροφον, ὁταν ψυχη το αριστον κατα τον αριστον βιωλευσηται νων, το τελεον εκβαινει τω οντι κατα νων.

49) Politicus S. 30. κινειν δε τουτω τοτε μεν αλλως, αυθις δε εναντιως, η θεμις. Epinomis S. 254. de legib. X. S. 93.

50) Timaeus S. 384, 386, 305.

51) Theaetet. S. 121, 122. θεος ωδαμη ωδαμως αδικος, αλλ' ως οιον τε δικαιοτατος. S. 123. παραδειγματων εν τω οντι εστων, τω μεν θειω ευδαιμονεστατω, τω δε αθεω, αθλιωτατω. de Republica VII. S. 133. Epistola. VIII. S. 159. θεος δε ανθρωποις σωφροσυνη νομος.

52) de Legibus IV. S. 185, 186. X. S. 106, 107, 108.

53) de Legib. X. S. 66. 109 seq.

Vermöge der höchsten Vollkommenheit ist Gott auch sich selbst genügsam, unabhängig von allen Dingen, und daher das seligste Wesen[54]).

Indem in dem Begriff des vollkommensten Wesens alle Vollkommenheiten aufgenommen werden, so werden aus demselben alle Unvollkommenheiten ausgeschlossen, die bei endlichen Wesen angetroffen werden, z. B. das Gefühl der Lust und Unlust[55]). Vermöge dieses Begriffes tadelte Plato viele Vorstellungen von den Göttern des Volkes, welche bei den Dichtern, und vorzüglich bei dem Homer vorkamen, weil sie dem Begriff der Gottheit widersprechen; z. B. blos willkührliche Handlungsweise, Ungerechtigkeiten, Uneinigkeiten, Kriege, Liebeshändel, Annehmung verschiedener Gestalten, um die Menschen zu täuschen[56]). Die Widerlegung der leztern Vorstellungsweise mag hier als Probe stehen.

Wenn ein Ding eine andere Gestalt annimmt, oder als etwas anders erscheint, so muß es entweder sich selbst verändern, oder von einem andern Dinge verändert werden. Weder das erste noch das lezte läßt sich von Gott denken. Denn je vollkommener etwas ist, desto weniger kann es von andern Dingen verändert werden. Gott ist daher als das vollkommenste Wesen keinen solchen Veränderungen unterworfen. Aus eben dem Grunde kann sich Gott selbst nicht verwandeln; denn als das Vollkommenste müßte er sich unvollkommener machen. Das läßt sich aber von einem vernünfti-

54) Symposium S. 229. Definit. S. 287. ζωον αθανατον, αυταρκες προς ευδαιμονιαν.

55) de Legibus X. S. 99. και των μεν (αισχρων) προσηκειν ήμιν, ειπερ οποσα φλαυρα, θεοις δε ητε μεγα ητε σμικρον των τοιυτων μετον ερυμεν. Theaetet. S. 121. Epinomis S. 260.

56) de Legibus XII. S. 176, 177. de republ. II. S. 248 — 259. III. S. 265 — 272.

gen Wesen nicht denken. Oder sollten die Götter zwar an sich unveränderlich sein, aber gleich wie Gaukler uns unter tausenderlei Gestalten täuschen? So müßte Gott ein Wohlgefallen an der Lüge haben, indem er durch Worte oder Handlungen ein täuschendes Bild von sich erweckte. Allein Gott haßt die Lüge wie jede Falschheit. Es giebt zwar Fälle, da die Menschen zu entschuldigen sind, wenn sie Unwahrheiten sagen und daraus große Vortheile ziehen können. Diese Fälle sind Gefahr von Feinden, Wahnsinn und Raserei von Freunden, und Unwissenheit. Aber alles dieses stimmt nicht zu dem Begriff der Gottheit. Denn er erkennt alles, er hat nichts zu fürchten, und keine Freunde als vernünftige Menschen. Gott handelt also nur nach einerlei Gesetz, er ist wahrhaftig in Worten und Handlungen, er verändert sich nicht, er täuscht andere nicht weder durch Bilder der Phantasie, noch durch Ueberlieferungen, noch durch veranstaltete Wunderzeichen, weder im Traume noch im Wachen[57]).

Nach diesem Begriff von der Gottheit darf man wohl erwarten, daß Plato nur einen Gott angenommen habe. Denn durch den Begriff des vollkommensten, des realsten Wesens kann nur ein Wesen gedacht werden, weil es als ein Ideal vorgestellt wird, dem die Mehrheit widerspricht. Das speculative Interesse der Vernunft erfordert Einheit Gottes. Daher leitet er ausdrücklich die Bildung der Welt von einer Gottheit mit Ausschließung anderer ab[58]). Wir haben oben gezeigt,

57) de Republica II. S. 153 — 159. S. 158. κομιδῃ ἀρα ὁ θεος ἁπλους και αληθες εν τε εργῳ και εν λογῳ. και ὑτε αυτος μεθισταται, ὑτε αλλους ἐξαπατᾳ, ὑτε κατα φαντασιας, ὑτε κατα λογους, ὑτε κατα σημειων πομπας, ὑθ' ὑπαρ ὑδ' ὀναρ.

58) Politicus S. 30. μητε αυ δυω τινε θεω, φρονουντε ἑαυτοις εναντια τρεφειν αυτον (κοσμον). Timaeus S. 303. confer. de Republic. X. S. 287.

Digitized by Google

gezeigt, daß und warum Plato von mehrern Göttern spricht. Die Mehrheit der Volksgötter macht also hier keine Schwierigkeit. Aber eine andre Frage ist es, ob nicht Plato mit Verwerfung derselben dennoch eine Mehrheit der Götter angenommen habe. Einige Kirchenväter, welche ihren Kirchenglauben gerne zu einem allgemeinen machen wollten, und nach ihrer Dogmatik griechische Philosophen erklärten, glaubten um so eher, eine Art von Trinität in dem Plato gefunden zu haben, da sie sich für überzeugt hielten, daß er alle Lehren, die mit den christlichen Dogmen einige Aehnlichkeit hatten, aus dem Umgang mit den jüdischen Propheten, oder aus Mosis Schriften geschöpft habe. Da nun mehrere eben dieß fanden, oder einer dem andern nachbetete, so war es neuern Gelehrten, die nur nach Autoritäten haschten, etwas leichtes, dieser Behauptung einen Schein von Gründlichkeit zu geben, auf die sie gar keinen Anspruch machen kann, weil sie nur auf Mißverständnissen beruhet, zu welchen Plato höchstens Veranlassung gegeben hat[59]). Einige Bemerkungen werden hinreichend seyn, um den Ungrund von der dem Plato angedichteten Behauptung einer Trinität ins Licht zu setzen.

Man behauptet also, Plato habe außer der Gottheit selbst noch einen göttlichen Verstand und eine göttliche Weltseele angenommen, und für Substanzen gehalten, die von Gott erzeugt, und also zwei von dem obersten Gott verschiedene göttliche Wesen seien. — Gesezt

59) Ich nenne hier anstatt aller andern Vertheidiger Lessing vorzüglich in seinen Versuchen zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums 1ster Band S. 284 — 366. wo auch alle Autoritäten dafür gesammelt sind. Eine weitläufigere Widerlegung dieser Behauptung findet man in Tiedemanns Geist der specul. Philosophie 2ter Bd. S. 118 — 126. und in meiner Abhandlung über den göttlichen Verstand nach Platos Philosophie in Paulus Memorabilien 1. St. S. 34 — 64.

Digitized by Google

diese Hypostasirung habe seine Richtigkeit, so hätte doch Plato die lezten schon durch ihre Abhängigkeit so charakterisirt, daß sie für keine Gottheiten könnten gehalten werden. Denn Gott ist nach dem Plato ein ewiges Wesen; und was entstanden ist, ist schon dadurch aus dem Umfange dieses Begriffs ausgeschlossen. Man darf sich nur durch einige Ausdrücke von entstandenen Göttern nicht irre führen lassen, weil, wie wir oben gezeigt haben, Plato sich hierin nach dem Sprachgebrauch richtete und richten mußte. Zweitens die Hypostasirung des göttlichen Verstandes und der Weltseele läßt sich, ohne gezwungene Erklärung einiger Stellen, gar nicht erweisen; vielmehr führet eine richtige und gesunde Hermeneutik gerade auf das entgegengesezte Resultat. Wir wollen nur einige Stellen anführen. Nachdem Plato in dem Philebus gezeigt hatte, daß in dem Universum Materie und Form angetroffen werde; daß eine über beide erhabene Ursache existire, welche die Jahre, Jahreszeiten und Monate anordne, und mit Recht Vernunft und Weisheit genennt werde, sezt er hinzu: Weisheit und Vernunft lassen sich ohne eine Seele (ein Subjekt) nicht denken. Wir werden also wegen des Kausalverhältnisses sagen müssen, daß in der Natur des Jupiters eine königliche Seele und eine königliche Vernunft sei[60]); oder mit andern Worten, wir müssen eine Vernunft als Ursache der Ordnung in der Welt annehmen; da nun aber Vernunft und Weisheit nicht für sich (hypostasirt) existiren kann, sondern eine Seele, als ihr Subjekt voraussezt, so müssen wir, vermöge

60) Philebus S 247. 248. εστιν απειρον τε εν τω παντι τοδλυ και περας ικανον, και τις επ' αυτοις αιτια η φαυλη, κοσμησασα τε και συνταττουσα ενιαυτους τε και ωρας και μηνας, σοφια και νους λεγομενη δικαιοτατ' αν. — Σοφια μην και νους ανευ ψυχης ουκ αν ποτε γενοιζθην. — Ουκουν εν μεν τω του Διος ερεις φυσει βασιλικην μεν ψυχην, βασιλικον δε νουν εγγιγνεζθαι, δια την της αιτιας δυναμιν.

vermöge jenes Kausalverhältnisses (δια την της αιτιας δυναμιν) die ursprüngliche weltregierende Vernunft in ein ursprüngliches vorstellendes Wesen setzen, welches der höchste Gott (hier unter dem Namen des Jupiters) ist. Pleßing aber erklärt die Stelle so: durch die oberste Weltursache oder Gott (δια την της αιτιας δυναμιν) sei der Verstand mit der Weltseele verbunden worden. Um sich aber zu überzeugen, daß dieses nicht der Sinn dieser Worte sein kann, darf man nur das Räsonnement des Plato im Zusammenhange betrachten. Plato will nämlich zeigen, daß die menschliche Vernunft in naher Verwandschaft mit der Welturſache stehe, und daher sucht er zu beweisen, daß wir des Kausalverhältnisses der Welt zu ihrer Ursache wegen, diese als die höchste Intelligenz denken müssen. Wozu sollte also Plato einen von Gott erzeugten Verstand als für sich bestehend annehmen, da er doch die oberste Gottheit nicht anders als ein Vernunftwesen denken konnte? Er nimmt Seele und Vernunft in den Begriff des höchsten Gottes auf, wie kann also νους ein besonderes Wesen sein? — Zweitens. Wenn Plato sagt, das vollkommenste Wesen sei die Ursache von allem Guten und Schönen in der Welt, indem sie in der sichtbaren Welt das Licht und die Ursache desselben (die Sonne) in der denkbaren aber die Wahrheit und die Vernunft hervorgebracht habe[61]), so verstehet Pleßing einen als Subsianz von Gott hervorgebrachten Verstand. Allein die Vergleichung mit einer andern Stelle beweißt offenbar, daß Plato hier an gar keine Subsianz, sondern an die Vernunft in dem Menschen, als das Vermögen der höhern Erkenntniß dachte[62]). Drittens. Es läßt sich gar kein

 Grund

61) de Republica VII. S. 133. Man sehe oben Anmerkung 39.

62) de Republica VI. S. 119. τυτο τοινυν το την αληθειαν παρεχον τοις γιγνωσκομενοις, και τω γιγνωσκοντι την δυναμιν αποδιδον, την τε αγαθε ιδεαν φαθι ειναι αιτιαν

Grund denken, warum Plato einen Verstand außer der Gottheit sollte hypostasirt haben. Denn in Gott mußte er doch eine ursprüngliche Vernunft annehmen, wovon der hypostasirte Verstand eine Wirkung sein müßte. Dann war aber der eine Gott schon zu allen Zwecken der speculativen Vernunft zureichend. Viertens. Da Plato behauptet, daß Vernunft oder Verstand nicht ohne Seele, das heißt, ohne ein Subjekt gedacht werden kann, so läßt sich gar nicht einsehen, wie er dennoch sich den νους als eine von Gott und der Weltseele abgesonderte Substanz habe denken können. Es ist nicht nöthig, mehr darüber zu sagen. In dem folgenden Abschnitt wird sich das alles auf eine befriedigendere Weise erklären lassen.

Es wird vielleicht manchem befremdlich sein, daß wir noch nichts davon gesagt haben, wie sich Plato das Wesen der Gottheit gedacht habe. Allein wir haben dieses mit Vorbedacht gethan, weil wir überzeugt sind, daß Plato außer dem Verhältniß der Gottheit zur Welt als Ursache zur Wirkung, die Bestimmung ihres Wesens für unmöglich hielt. Denn liegt das nicht in dem Gedanken, daß Gott die Ursache aller Realitäten in der Welt, aber diese Realitäten nicht selbst, sondern über sie erhaben ist? Er ist nur ein denkbares Wesen, das Objekt einer Idee, in welcher man von aller Anschauung abstrahiret. Er wird zwar als die vollkommenste Denkkraft gedacht, aber doch eigentlich nur analogisch, weil er obgleich als Vernunft, doch zugleich als die Ursache jeder Denkkraft vorgestellt wird. Die einzige Folgerung die sich daraus ergiebt, ist diese, daß Gott, so wie die Seele als ein von aller Materie verschiedenes Wesen gedacht wird, eben deswegen, weil sie nicht angeschauet, sondern nur gedacht werden kann, eben

αιτιαν δ' επιστημης ουσαν και αληθειας, ως γιγνωσκομενης μεν δια νου.

eben so von aller Materie, von allem Körperlichen, und überhaupt von der Welt als ihrer Wirkung unterschieden wird[63]).

Zwei gelehrte Forscher der Platonischen Philosophie, Pleßing und Tiedemann, haben neuerlich mit viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn zu beweisen gesucht, daß Plato sich die Gottheit als ein reines Licht vorgestellt habe, und ihre Uebereinstimmung in diesem Punkte verdient um so mehr Aufmerksamkeit, da sie sonst in Erklärung der Platonischen Philosophie so sehr von einander abweichen. Eine kurze Prüfung ihrer Gründe wird daher nicht unzweckmäßig sein[64a]).

Plato sagt dieses an keinem Orte ausdrücklich; das gestehen sie selbst ein, sie schließen es aber aus einigen Stellen, wo Plato das Intelligible als etwas Helles, Glänzendes vorstellt[64b]). Die Kreise der Planeten, welche die Weltseele ausmachen, bestehen nach dem Plato aus Licht, und sie alle durchdringt ein gerader Lichtstrahl[65]). Je weiter man sich von unserer Erde entfernt, desto reiner, schöner und unwandelbarer sind alle Wesen[66]). Aus allem diesem, schließen sie, wird es wahrscheinlich, daß sich Plato die Gottheit als ein Lichtwesen vorgestellt habe. Allein diese Gründe beruhen alle nur auf Metaphern und Versinnlichungen. So ist

63) Epinomis S. 252. το δε αλλο γενος ἅπαν εχει μορφην μιαν. η γαρ εστιν ασωματον ὁ, τι ποτ' αλλο γιγνοιτ' αν, και χρωμα ηδεν ηδαμως ηδεποτ' εχον, πλην το θειοτατον οντως ψυχης γενος.

64a) Pleßing Versuche 1 Th. S. 310 — 314. Tiedemann Geist der specul. Phil. 2 Bd. S. 114 — 118. Tiedemann scheint aber S. 186, 187. seine Behauptung selbst wieder zurückzunehmen.

64b) de Republica VI. S. 119. Sophista S. 275, 276. Alcibiad. I. S. 65. 68. — Allein man vergleiche de legib. V. S. 228.

65) de Republ. X. S. 326, 327.

66) Phaedrus S. 323, 329. Epinomis S. 253, 254.

Digitized by Google

es bloße Metapher, wenn das Denkbare hell und glänzend genannt wird, und kann nichts anders, als die Deutlichkeit bedeuten; denn Plato würde sich sonst offenbar widersprochen haben, wie wir gleich deutlicher zeigen werden. So ist die Beschreibung der Weltseele im zehnten Buche der Republik ein blos sinnliches Bild. Und alles zugegeben, so folgt noch gar nicht, daß Gott ein Lichtwesen sei, wenn die Weltseele als ein solches vorgestellt werden sollte, weil Gott die Ursache von allen diesen ist. — Doch es läßt sich noch durch andere Gründe auf eine befriedigendere Weise darthun, daß diese Behauptung dem Geist der Platonischen Philosophie widerspricht. Erstlich. Licht als ein feineres Feuer wird doch noch zur Materie gerechnet, und muß daher von dem Begriff der Gottheit getrennt werden[67]). Zweitens. Die Sonne ist die Quelle des Lichts; die Sonne ist aber von Gott gebildet[68]). Gott ist also selbst Ursache von dem Lichte, und, wie Plato richtig schloß, nicht das Licht selbst, sondern ein über das Licht als seine Wirkung erhabenes Wesen[69]). Endlich ist es, wie schon oben gezeigt worden, ein Grundsatz der Platonischen Philosophie, daß von einem blos denkbaren Wesen alle Prädicate der äußern Anschauung abgesondert werden müssen; daß also z. B. eine Kraft nicht unter einer Gestalt oder mit einer gewissen Farbe vorgestellt werden kann[70]). Nun wird aber die Gottheit vorzüg-

67) Timaeus S. 362. verglichen S. 334. Die Himmelskörper sind aus dem feinsten Feuer gebildet, und doch wird die Seele noch von diesem unterschieden. Epinomis S. 253, 254. Phileb. S. 245. 247.

68) de Republica VI. S. 117, 118. VII. S. 133.

69) de Republica VI. S. 120.

70) Phaedrus S. 322, 323. ἡ γαρ αχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ουσια οντως ουσα ψυχης κυβερνητη, μονῳ θεατη νῳ χρηται. de Republica V. S. 61. δυναμεως γαρ εγω ητε τινα χρoαν δρω, ητε σχημα

vorzüglich als die Welturſache, als eine Kraft, und als ein denkendes, das heißt unkörperliches Weſen vorgeſtellt. Daraus folgt alſo, daß man dem Plato wirklich Unrecht thut, wenn man annimmt, daß er ſich die Gottheit als ein Lichtweſen gedacht habe. Und wenn ſelbſt Ausdrücke dieſer Art vorkämen, ſo müſten ſie auf die Rechnung ſeiner Phantaſie, und nicht ſeiner Vernunft geſezt, und nach den deutlich vorgetragenen Begriffen erklärt werden. Auf einem ähnlichen Mißverſtande beruhet es, wenn Tiedemann behauptet, Plato habe Gott Ausdehnung und eine ſphäriſche Geſtalt beigelegt, wie in dem folgenden Abſchnitt wird gezeigt werden.

III.

Wir betrachten endlich die Gottheit im Verhältniß zu der Welt als handelndes Weſen. Die Anordnung der Welt zu einem nach Zwecken beſtimmten Ganzen und die Erhaltung und Regierung derſelben nach den Zwecken der Gottheit, oder Weltbildung und Vorſehung ſind die beiden vornehmſten Wirkungen Gottes, welche alle andere in ſich befaſſen. Von der Weltbildung wird in dem folgenden Abſchnitt gehandelt werden. Hier betrachten wir nur überhaupt die Kauſalität und Handlungsweiſe Gottes.

Da Gott das vollkommenſte Weſen iſt, ſo muß das, was er hervorbringt, das vollkommenſte ſein. Wenn ſich daher in der Welt Unvollkommenheiten finden, ſo können ſie als Unvollkommenheiten nicht von Gott herrühren, ſondern ſie müſſen nach folgender Regel beurtheilet werden: Das Böſe iſt entweder nur ſcheinbares, nicht wirkliches Uebel, oder wenn es das lezte iſt, ſo hat es eine andere Urſache als Gott. Scheinbares Uebel iſt z. B. die Beſtrafung böſer Handlungen, denn ſie iſt Mittel zu etwas Guten der

μα ϋτε τι των τοιϋτων διον και αλλων πολλων. Epinomis S. 252.

der Besserung, und eine Folge von Gottes Gerechtigkeit[71]). Jedweder Künstler, der ein Werk hervorbringt, arbeitet nach einem Muster, einem Ideale, zu einem Zwecke hin. Auch Gott stellt sich bei seinem Wirken ein Ideal und einen Zweck vor. Da er aber das vollkommenste Wesen ist, so muß sein Ideal (παραδειγμα) und sein Zweck die höchste Vollkommenheit sein, die nur möglich ist[72]). Das Muster eines Werkes kann aber von zweierlei Art sein. Es ist nämlich entweder die Vorstellung eines Dinges, das und wie es durch die Anschauung und Erfahrung gegeben wird, oder es ist die Vorstellung eines Dinges, insofern es nur durch die Vernunft gedacht werden kann. In jenem Fall beziehet sich das Muster auf etwas, das entstanden, vergänglich und zufällig ist, und was nach demselben gebildet wird, kann nicht vollkommen sein. Im zweiten Fall wird das Unveränderliche und Nothwendige (in der unveränderlichen Vernunft gegründete, alle Erfahrung übersteigende) zum Muster genommen, nach welchem die Form und die Kräfte eines Dinges bestimmt werden. Dieß ist die einzige Weise, wie etwas Vollkommenes hervorgebracht werden kann[73]). Gott kann also nicht anders, als nach dem ewigen, unveränderlichen Ideal wirken.

Das Ideal, nach welchem die Gottheit thätig ist, ist also nichts anders als die Ideen, welche die in der Vernunft bestimmten nothwendigen und unver-

änder-

71) Timaeus S. 303. de Republ. X. S. 330. II. S. 251. 253.

72) Timaeus S. 303. ει μεν δη καλος εστιν ὁδε ὁ κοσμος ὁ τε δημιουργος αγαθος, δηλον, ὡς προς το αἰδιον (παραδειγμα) εβλεπεν. S. 305.

73) Timaeus S. 302. ὁτω μεν ουν αν ὁ δημιουργος προς το κατα ταυτα εχον βλεπων αει, τοιουτῳ τινι προσχρωμενος παραδειγματι, την ιδεαν και δυναμιν απεργαζηται, καλον εξ αναγκης ὑτως αποτελειςθαι παν.

Digitized by Google

änderlichen Begriffe der Gegenstände sind. Die also gebildeten Dinge bekommen die Form der Vernunft (αληθεια). Wo die Vernunft das bildende Vermögen und ihr eignes Muster ist, entstehet Einheit und Vollständigkeit; denn die Idee begreift alle mögliche Arten, und alle Arten sind in der Idee enthalten. Und so wie die Ideen in der Vernunft zu einem System verbunden sind, so bringt sie in alle gebildete Dinge Einheit, Ordnung und Harmonie, daß sie zusammen ein Ganzes ausmachen, in welchem alle einzelne Theile um des Ganzen willen da sind[74]).

Der Inbegriff aller Ideen ist das Ideal, nach welchem Gott bildete, und daher heißt es das ewige, unveränderliche Ideal. Gott stellt sich durch dasselbe die Dinge im Zusammenhange vor, nicht in wiefern sie anschaulich, sondern nur in wiefern sie denkbar sind. Das Ideal ist also nichts anders, als die intelligible Welt, die Form, nach welcher die sichtbare gebildet ist[75]).

Alles was Gott macht ist das Vollkommenste. Da er nun selbst das vollkommenste Wesen ist, so muß er sich bei Hervorbringung anderer Dinge selbst zum Muster nehmen, oder mit andern Worten, andere Dinge sich so viel als möglich ähnlich machen[76]). Hieraus folgt also, daß das Ideal der Welt in Gott ist,

74) Timaeus S. 302 — 305. S. 306. τω γαρ των νοημενων καλλιστω και κατα παντα τελειω μαλιστ' αυτον θεος δημιωσαι βουληθεις ζωον εν ορατον, πανθ' οσα κατα φυσιν αυτω συγγενη ζωα εντος εχον εαυτω, ξυνεστησε. de Republica VI. S. 119. 120. de Legib. X. S. 104.

75) Timaeus S. 306. 322. 341. εν μεν, ως παραδειγματος ειδος, υποτεθεν νοητον, και αει κατα ταυτα ον· μιμημα δε παραδειγματος δευτερον, γενεσιν εχον και ορατον.

76) Timaeus S. 305. αγαθος ην, αγαθω δε ουδεις περι ουδενος ουδεποτε εγγιγνεται φθονος. τουτου δ' εκτος ων, παντα ὁτι μαλιστα ὁμοια γενεσθαι παρεπλησια αυτω.

ist, daß es der Inbegriff der Ideen seiner Vernunft ist. Denn nur dann kann man sagen, daß Gott die Welt sich ähnlich zu machen suchte. Dieß ist eine so natürliche Folgerung, die mit dem ganzen System der Platonischen Philosophie zusammenstimmt, daß er eben deswegen nicht für nöthig fand, sie ausdrücklich anzuführen, oder zu beweisen. Denn wenn das Ideal, die Ideen außer der Gottheit waren, so mußte sie sich dieselben doch vorstellen, wenn sie die sichtbare Welt nach derselben bilden wollte. Eben dieselben Ideen mußten daher auch in der göttlichen Intelligenz angenommen werden. Und Gott hätte etwas Ueberflüßiges gethan, wenn er seine Ideen erst zu wirklichen Substanzen gemacht, und dann nach ihnen die Welt gebildet, oder einem ebenfalls von ihm erzeugten Wesen dem νους die Weltbildung aufgetragen hätte. Es läßt sich durch keine einzige Stelle rechtfertigen, daß Plato gegen das Interesse der Vernunft die Ursachen ohne Noth vervielfältiget hätte. Er leitet nur von einer intelligibelen Ursache, welche Gott ist, die zweckmäßige Einrichtung der Welt ab. Es thut nichts zur Sache, daß er, anstatt die Gottheit ausdrücklich zu nennen, zuweilen die Vernunft sezt; denn die höchste Vernunft ist, wie wir gezeigt haben, nichts anders, als Gott selbst. Wenn er daher sagt, die Vernunft bildete so viel Arten von lebenden und beseelten Wesen, als in der Idee, dem Gattungsbegriff enthalten waren[77]), so ist das ein Grund mehr für den Satz, daß das Ideal der Welt in Gott ist.

Eine zweite Folgerung aus dem Obigen ist, daß Gott die Form der Welt in sich selbst enthält, und sie außer sich wirklich gemacht hat, oder daß er das Ganze

77) Timaeus S. 322. ὑπερ ὁν ενωσας ἰδεας τῳ ᾧ ἐστι ζῳον, ὁσα τε ενειστι καὶ ὁσαι καθορᾳ, τοιαυτας καὶ τοσαυτας διενοηθη δειν, καὶ τοδε σχειν.

Ganze der Welt nach Ideen sich vorgestellt, und nach eben denselben gebildet hat.

Wenn das vollkommenste Wesen sich selbst zum Muster nimmt, und die Dinge, die sie bildet, sich selbst so viel als möglich ähnlich zu machen sucht, so folgt daraus, daß Gott nur vorstellende und vernünftige Wesen hervorbringen, oder sie doch zu dem Hauptzweck der ganzen Weltbildung machen muß[78]).

Was Gott nach einem vollkommenen Ideal gebildet hat, das muß er auch vermöge seiner Vollkommenheit erhalten. Dieses erfodert, daß die Verbindung der Theile zu einem Ganzen, und ihre Beziehung auf den Hauptzweck fortdauern. Gott muß also alle und jede Theile, wenn sie auch noch so gering und klein sind, so ordnen und bestimmen, als es der Zweck erfodert. Seine Vorsehung (προνοια) erstreckt sich daher auf alle Theile des Universums; und auch das Kleinste entgehet seiner Vorsorge nicht. Er besitzt auch als vollkommenstes Wesen alle Eigenschaften und Vollkommenheiten, die zur Erhaltung des Ganzen in seinem Wohlstande erforderlich sind: Allwissenheit, Allmacht, Güte, Weisheit, und überhaupt die höchste sittliche Vollkommenheit. Die Vernachlässigung einer Sache rührt entweder von einem Unvermögen, oder Trägheit, oder Unwissenheit her. Alle diese Unvollkommenheiten sind aus dem Wesen der Gottheit ausgeschlossen. Warum sollte also Gott nicht auch für das Kleine sorgen, da ohne das Kleine auch das Große nicht sein kann, und wie die Baumeister sagen, ohne kleine Steine die großen nicht feste liegen[79]).

Die Vorsorge und Regierung Gottes für das Ganze und für alle Theile desselben, ist ein Geschäfte, welches für die Gottheit um so leichter ist, da sie dazu keine

78) Timaeus S. 305.
79) Timaeus S. 325. de Legib. X. S. 98—104.

ne neue Schöpfung und Bildung braucht, sondern nur eine bestimmte Anordnung und Versetzung von einer Stelle zur andern, wie es der oberste Zweck desselben erfodert. Dieser Zweck bestehet darin, daß die Tugend siege und das Laster besiegt werde, und zwar in dem ganzen Universum. Denn Gott umfaßt das Ganze, und die Theile werden so bestimmt, wie es das Verhältniß des Ganzen erfordert [80]). Die Menschen zu nöthigen, daß sie Gutes thun, ist deswegen unmöglich, weil Gott der Seele Freiheit gab, das heißt das Vermögen Gutes und Böses zu wollen, und sich selbst dazu zu bestimmen. Gott bestimmt aber jeder Seele ihre Stelle, je nachdem sie Gutes oder Böses thut, und benuzt also auch unsittliche Handlungen zum Besten des Ganzen. Dieses ist das Richteramt Gottes, dem kein Mensch entgehen kann, und wenn er auch in den verborgensten Winkeln der Erde, oder in dem Himmel wäre, und welches nicht nur in diesem, sondern auch in dem künftigen Leben ausgeübt wird. Daher darf man sich in dem Glauben an die Vorsehung durch keine Erfahrungen von dem unverdienten Glück der Bösen in diesem Leben irre machen lassen [81]).

Die Vorsehung beweißt Plato eigentlich nur aus dem Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens. Wenn Gott das vollkommenste Wesen ist, so muß er für die Erhaltung der Welt und daher auch für alle Theile derselben sorgen. Er würde nicht das vollkommenste Wesen sein, wenn er es nicht thäte. Nur die Wirklichkeit

80) de Legib. X. S. 106. ταυτα παντα ξυνιδων, εμηχανησατο τω κειμενον ἑκαστον των μερων, νικωσαν αρετην, ἡττωμενην δε κακιαν εν τω παντι παρεχοι μαλις' αν και φασα και αρισα. S. 104. σε δε λεληθε περι τυτο αυτο ὡς γενεσις ἑνεκα εκεινυ γιγνεται πασα, ὁπως ὑ ἡ τω τυ παντος βιω ὑπαρχησα ευδαιμων υσια, υχ ἑνεκα συ γιγνομενη· συ δε ἑνεκα εκεινυ.

81) de Legibus X. S. 104—108.

keit der Vorsehung hielt er für erkennbar, nicht aber die Art und Weise, wie Gott dabei wirke. Um aber doch dem Beweise für die Wirklichkeit mehr Ueberzeugungskraft zu geben, ließ er sich in die Betrachtung der Möglichkeit derselben ein, welche aber mehr als Hypothese, denn als Theorem anzusehen ist[82]).

IIII.

Von den Dämonen.

Wir müssen am Ende dieses Abschnitts noch etwas von den Dämonen sagen. Das Wort Dämon (δαίμων) bedeutet zuweilen so viel als Gott[83]); in den mehresten Fällen aber eine Art von endlichen Geistern, welche in Ansehung ihrer Vollkommenheit zwischen Gott und Menschen mitten inne stehen[84]). Zuweilen heißt auch selbst die vernünftige Seele ein Dämon[85]).

Die Dämonen in der zweiten Bedeutung verdanken ihr Dasein wahrscheinlich der Volksreligion. Nicht nur, daß sie als Wesen höherer Art in dem Volksglauben angenommen und verehrt wurden, sondern auch, daß Plato die gewöhnlichen Gottheiten des Volks, um sie ungestraft für keine Gottheiten erklären zu können, in die niedrigere Klasse der Dämonen setzen mußte. Davon ist schon oben gehandelt worden. Zwar scheint es, als wenn Plato von dem Dasein derselben sei überzeugt gewesen, da er sogar einen Grund für die Wirklichkeit derselben aufstellt. Allein aus diesem Grunde selbst gehen einige Zweifel in Ansehung seiner Ueberzeugung hervor. Die Dämonen sind zwar Geister, aber nicht ohne Kör-

82) de Legib. X. S. 104, 105.
83) Politicus S. 37.
84) Cratylus S. 343, 259. Epinomis S. 260. Symposium S. 229, 230.
85) Timaeus S. 431. Cratylus S. 260.

Körper. Es giebt so viele Arten von beseelten Körpern, als es Elemente giebt. Die aus Aether, Luft und Wasser gebildeten Körper mit einer Seele verbunden, sind die Dämonen und Halbgötter[86]). Wenn das Gesetz der Stetigkeit, welches Plato von der Natur befolgen läßt, etwas für die Dämonen zu beweisen scheint, so wird auf der andern Seite dieser Grund wieder dadurch geschwächt oder gar aufgehoben, daß er nach eben demselben Gesez vier Thierarten annimmt, deren Dasein aber die Erfahrung lehret[87]). In dem ganzen Timäus, wo er von dem Ursprung der ganzen Natur und aller natürlichen Wesen handelt, sagt er kein Wort von den Dämonen, außer daß man von ihnen überhaupt und von den Volksgöttern nichts wisse, als was die Dichter und Begeisterten ohne Gründe sagen[88]). Hieraus darf man nicht ohne Grund schließen, daß Plato das Dasein der Dämonen als unerweislich dahingestellt sein läßt.

Gleichwohl spricht Plato zuweilen in einem entscheidenden Tone von ihnen, betrachtet sie als wirkliche Wesen, giebt ihre Eigenschaften und Verrichtungen an, verwebt sie also in sein System, und wird dadurch eine Stütze des Aberglaubens. Dieß alles thut er aber nur da, wo er Mythen und Sätze des Volksglaubens in seine Philosophie aufnimmt, wo er der Phantasie Spielraum giebt, und von Dingen redet, die er selbst außer der Sphäre des menschlichen Wissens sezt. Alle diese Behauptungen können daher auch aus seiner Philosophie heraus genommen werden, ohne daß dadurch auch

86) Epinomis S. 253, 259.

87) Timaeus S. 322.

88) Timaeus S. 324. περι δε των αλλων δαιμονων ειπειν και γνωναι την γενεσιν, μειζον η καθ' ημας. Er nimmt also nur die Sterne und Planeten als Untergötter oder Dämonen an, doch aber nur in dem Sinn, den wir oben bestimmt haben.

auch nur ein Satz geändert wird. Kurz alles, was er von den Dämonen sagt, sind nur als mögliche Vorstellungsarten von Wesen, deren Dasein problematisch ist, anzusehen, und gehören mit unter die Spielereien der Phantasie, von welchen, wie er selbst versichert, keine seiner öffentlich bekannt gemachten Schriften frei ist[89]). Dieß vorausgesezt, wollen wir ganz kurz zusammenfassen, was er von den Dämonen sagt.

Die Dämonen sind geistige Wesen mit einem Körper verbunden, die für uns unsichtbar sind. Sie haben einen großen Verstand, und erkennen sogar unsere Gedanken. Aber bloße Intelligenzen, wie Gott, sind sie doch nicht, sondern sinnlich vernünftige Wesen, und daher des Vergnügens und Schmerzens empfänglich. Gute Menschen lieben und schätzen sie innigst, so wie sie die bösen hassen[90]). Sie sind gleichsam das Mittelband zwischen Gott und der Welt. Denn zwischen Gott und den Menschen findet keine unmittelbare Verbindung und Mittheilung statt, sondern nur mittelbarer Weise durch die Dämonen. Sie bringen den Göttern das Gebet und die Opfer der Menschen dar, den Menschen aber theilen sie die Befehle und Geschenke der Götter mit. Durch sie ist allein die Wahrsagerkunst, die Kunst zu opfern, zu versöhnen, einzuweihen, zu beschwören und Zauberei möglich[91]). — Schon hieraus dünkt uns, wird es klar, daß es dem Plato kein Ernst mit diesen Geistern war, da er sonst von diesen Künsten nicht viel hält, und sie, als der sittlichen Kultur schädlich, verwirft[92]). — Sie offenbaren sich in

89) Phaedrus S. 384, 386, 387.

90) Epinomis S. 260.

91) Sympoſium S. 229, 230.

92) de Legib. XI. S. 163. 158, 159. X. 118, 119. Politicus S. 74, 75. de Republica II. S. 220, 221. Epinomis S. 261.

men, in gesundem und krankem Zustande durch gewisse Stimmen und Vorhersagungen, und in der Todesstunde [93]).

Sechster Abschnitt.

Kosmologie.

Die Welt ist zum Theil ein Werk Gottes. Daher kann die Weltlehre nur nach der Körper- der Seelen- und der Gotteslehre verständlich abgehandelt werden. Denn sie bestehet aus körperlichen und unkörperlichen Wesen, und ihre Entstehung ist ein Produkt physischer und geistiger Kräfte.

Um über diesen Theil der Platonischen Philosophie so viel Licht zu verbreiten, als er empfänglich ist, muß dasjenige, was Plato für ausgemacht oder erweislich hielt, von demjenigen unterschieden werden, was ihm blos möglich oder wahrscheinlich schien. Daß die Welt entstanden sei, und daß ihre Entstehung nur durch die Kausalität einer Intelligenz sich befriedigend erklären lasse, dieß, glaubte er, müsse durch Gründe der Vernunft vollkommen entschieden werden [1]). Was aber die bestimmte Art und Weise der Entstehung der Welt betrift, so kann man zwar verschiedene Vorstellungen darüber haben, und Möglichkeiten aussinnen, auch unter diesen die wahrscheinlichern auswählen; es ist aber nicht möglich, es hierin zur Gewißheit zu bringen, und Gründe aufzusuchen, welche für eine Vorstellungsart mit Ausschließung aller andern entscheiden [2]). Es kann in dieser Sache nichts weiter gefodert

93) Sympofium S. 230. Epinomis S. 261.

1) Sophista S. 299, 300. Philebus S. 244, 245.

2) Timaeus S. 340, 341. 304. εαν αν, πολλα πολλην επιουσης

dert werden, als Wahrscheinlichkeit. Die Untersuchung über die Entstehung der Welt beziehet sich nicht auf die intelligible, auch nicht auf die sichtbare Welt, sondern wie diese entstanden, und nach jener gleichsam abcopiert worden ist, also ein Faktum. So wie sich nun ein Faktum zu dem objektiven Sein verhält, so verhält sich auch der Glaube zu der Erkenntniß der Wahrheit. Es findet daher hier nur Glaube, ein Dafürhalten aus unzureichenden Gründen statt[3]).

Plato verließ die bis auf ihn gewöhnlichen Erklärungen von dem Ursprunge der Welt, welche alles aus Zufall oder Nothwendigkeit nach physischen Gesetzen erklärten. Dieß war eine Folge von der höhern Cultur des Geistes und dem dadurch veränderten Gesichtspunkt für die Weltbetrachtung. Durch größere Aufmerksamkeit auf das Vorstellungsvermögen hatte der menschliche Geist eine neue Welt in sich selbst kennen gelernt, und Vorstellungen von einer andern Art Wirkungen, Gesetzen, Kräften und Wesen bekommen, welche wegen ihrer ganz verschiedenen Natur nicht aus dem Mechanismus erklärt werden konnten. Und so wie die Vernunft eine höhere Cultur erreichte, gelangte sie zu dem

 Begriff

τῶν περὶ θεῶν καὶ τῆς τῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δύνασθαι γιγνομένα πάντη παντὸς αν τῆς αὐτὰς ἑαυτοῖς ὁμολογεμένης καὶ ακριβωμένης λογὺς αποδίνναι, μὴ θαυμάσης. αλλ' εαν αρα μηδενὸς ἦττον παρεχώμεθα εικότας, σγαπᾶν χρὴ· μεμνημένον, ὡς ὁ λεγων, ὑμεὶς τε οἱ κριτὰι, φυσιν ανθρωπινην εχομεν· ὥστε περὶ τῦτων τὸν εικότα μῦθον αποδεχόμενης, πρέπει μηδεν ετι περα ζητειν.

3) Timaeus S. 303. 304. τῆς λογὺς ὧνπερ εἰσιν εξηγηταὶ, τῦτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεὶς αὐτὰς. τὰ μεν ὧν μονίμα καὶ βεβαια καὶ μετα νῦ καταφανῆς, μονίμης καὶ αμεταπτώτης, καθ' ὅσον τε ανελεγκτὰς προσήκει λογοις εἶναι καὶ ακινήτοις, τῦτα δει μηδεν ελλειπειν· τῆς δε τὰ πρὸς μεν εκεινο απεικασθέντας, ὄντος δε εικονὸς, εικοτὰς, αναλογον τὰ εκείνων ὄντας. ὅ, τι γαρ πρὸς γενεσιν ὐσια, τῦτο πρὸς πιστιν αληθεια.

Begriff von Zweck und Zweckmäßigkeit, welche sie nun auch auf die Gegenstände der Erfahrung anwendete. Zu Erklärung der Zweckmäßigkeit in der Welt und des Daseins einer Gattung von Wesen, welche ganz von Körpern verschieden sind, langte die bloße Materie nicht mehr aus, sondern die Vernunft war genöthiget, noch über der Materie eine Intelligenz als Ursache der Form der Welt anzunehmen.

Hiezu kam noch ein anderer Umstand, welcher dazu beitrug, der Betrachtung der Welt einen andern Gesichtspunkt, eine andere Ansicht zu geben. Die physischen Ursachen, woraus man bis auf den Plato alles zu erklären gesucht hatte, schienen jezt nicht mehr befriedigend zu sein, weil jede derselben bedingt, und immer eine andere wieder voraussezt. Auch war die Naturkunde noch zu arm, als daß sie die Wißbegierde hätte befriedigen können. Die Endursachen hingegen waren, oder schienen doch, leichter aufzusuchen, indem die Vernunft nur in sich Zwecke findet und in die Erfahrung legt. Und wenn einmal der Zweck von irgend einem Dinge gefunden war, daß es nämlich eine Intelligenz so eingerichtet habe, weil es so am besten sei, so schien es, als hätte die Vernunft das höchste Ziel erreicht, über welches hinaus weder eine Nachforschung möglich noch nothwendig sei[4]).

Vor dem Plato hatte schon Anaxagoras und noch mehr Sokrates diesen Weg betreten, indem der erste lehrte, daß die oberste Ursache der Welt eine Intelligenz (νους) sei, der zweite aber auf die zweckmäßige Einrichtung der Welt und vorzüglich des menschlichen Körpers aufmerksam machte. Nur tadelt Plato den ersten darinn, daß er seiner Idee nicht getreu blieb, sondern, wie seine Vorgänger gethan hatten, alles phy-

sisch

4) Phaedo S. 217 — 222.

sisch erklärte[5]). Man dürfte hierdurch leicht auf den Gedanken verleitet werden, daß Plato überhaupt alle physischen Ursachen verworfen habe. Allein man würde ihm dabei sehr Unrecht thun; denn er nimmt allerdings auch physische Gesetze an, will sie aber nur einem Verstande untergeordnet wissen, damit sich daraus die Welt als ein Ganzes nach Zwecken erklären lasse. Naturursachen stehen unter einer Kausalität nach Vorstellungen von Zwecken, welche die Kräfte der physischen Natur als Mitursachen anwendet, um daraus ein gesetz- und zweckmäßiges Ganze zu bilden[6]).

Nach diesen vorläufigen Betrachtungen gehen wir zu der Lehre des Plato über die Welt selbst über, und untersuchen hauptsächlich den Begriff, die Prädicate und die Bildung der Welt überhaupt, indem sich daraus das Detail der Weltbildung leicht erklären läßt.

Die Welt, welche bei dem Plato mit den Ausdrücken, das Ganze (ὅλον), das Universum (το παν), der Himmel (ὐρανος,) bezeichnet wird[7]), ist der Inbegriff aller Wesen, sowohl der veränderlichen als unveränderlichen, oder mit andern Worten, aller Substanzen

5) Phaedo S. 223, 224.

6) Phaedo S. 224. Timaeus S. 336, 337. ταυτ' ὢν παντ' εστι των ξυναιτιων, οἰς θεος ὑπηρετησι χρηται, την τε αριστα κατα το δυνατον ἰδεαν αποτελων. δοξαζεται δε ὑπο των πλειστων, ὰ ξυναιτια αλλ' αιτια εινοι των παντων, ψυχοντα και θερμαινοντα, πηγνυντα τε και διαχεοντα, και ὁσα τοιαυτα απεργαζομενα. λογον δε ὑδενα ὑδε νυν εις ὑδεν δυνατα εχειν εστι. Man vergleiche des Systems 2ten Bd. S. 309. und Timaeus S. 384, 385.

7) Sophista S. 266. Philebus S. 244 — 247. Politicus S. 30, 38. de Republ. VI. S 121. VII. 158. 159. Die Benennung κοσμος leitet Plato daher, weil die Welt ein nach Gesetzen bestimmtes wohlgeordnetes Ganze sei. Gorgias S. 132.

und Accidenzen[8]). Aus diesem Inbegriff ist aber die Gottheit als freie Ursache der ganzen Natur ausgeschlossen[9]).

Die Welt enthält Stoff und Form (απειρον, περας) oder das Gränzenlose Unbestimmte, als den Stoff aller Dinge, und dasjenige, was jenes begränzt und bestimmt. Denn da alle Dinge aus Stoff und Form bestehen, so muß auch die Welt als der Inbegriff von allen begränzten und bestimmten Wesen, also auch des Stoffs und der Form überhaupt gedacht werden[10]).

Da in der Welt leblose und beseelte Körper, oder Körper und Seelen angetroffen werden, so bestehet auch die Welt, als das Ganze, aus Körper und Seele[11]). Der Körper der Welt bestehet aus allem, was sichtbar ist, oder durch die Sinne überhaupt wahrgenommen wird. Der Stoff derselben ist die Materie, das den Raum erfüllende, und die Form desselben sind die bestimmten Arten der Begränzung der Materie, oder die vier Elemente. Die auf diese Art gebildeten Körper zusammengenommen machen den Weltkörper aus[12]).

Der Welt wird eine Seele beigelegt, erstlich weil alle Veränderungen in der Welt eine Ursache voraussezzen; und da die Ursachen in der Körperwelt alle bedingt sind, und eine Reihe von bedingten Ursachen ohne

8) Sophista S. 266. τω φιλοσοφω πασα αναγκη δια ταυτα — δσα ακινητα και κεκινημενα, το ον τε και το παν, ξυναμφοτερα λεγειν. confer. Definit. S. 88. νους σωμα περιεχον παντα τα αισθητα, πλην αυτου της ανωτατω αρχης.

9) Philebus S. 247, 248. ως εστιν απειρον τε εν τω παντι πολυ και περας ικανον, και τις εκ' αυτοις αιτια η φανλη, κοσμησα τε και συνταττουσα ενιαυτους τε και ωρας και μηνας, σοφια και νους λεγομενη δικαιοτατ' αν.

10) Philebus Ebend.

11) Philebus S. 246, 247.

12) Philebus S. 246. Timaeus S. 305, 306, 307, 311, 350, 351.

ne eine, die unbedingt ist, d. h. in welcher der Grund ihrer Wirksamkeit selbst enthalten ist, nicht gedenkbar ist, so muß eine absolute Ursache für die Bewegung der Welt angenommen werden, welche kein Körper, sondern nur eine Seele sein kann[13]). Zweitens die Welt enthält Seelen, z. B. in den Himmelskörpern, die Menschen- und Thierseelen. Die Seelen machen aber eine eigne Art von Wesen aus, welche aus Materie nicht abgeleitet werden können[14]). Drittens. In der ganzen Welt zeigen sich die unläugbarsten Spuren von Weisheit, Ordnung und Regelmäßigkeit, die nur Wirkungen einer Intelligenz sein können[15]). In allen diesen Rücksichten wird der Welt eine Seele beigelegt, und sie heißt daher ein beseeltes Wesen (ζωον)[16]). Durch diesen Ausdruck will Plato eigentlich nur so viel sagen, daß die Welt nicht aus blos physischen Gesetzen erklärt werden kann, sondern als ein Produkt der Natur unter der Bestimmung und Leitung einer Intelligenz zu betrachten sei, wie er sich an andern Orten deutlicher erklärt hat[17]).

Die Welt ist entstanden. Dieses folgert Plato daraus, daß sie sichtbar ist[18]). Sichtbare oder anschauliche Dinge sind diejenigen, welche durch die Sinne empfunden, und durch den empirischen Verstand gedacht

13) de legibus X. S. 90, 94. Timaeus S. 350, 351.

14) Timaeus S. 306.

15) Philebus S. 246, 247. de Legib. XII. S. 229.

16) Timaeus S. 305, 306. ὅτως ων δη κατα λογον τον εικοτα δει λεγειν, τονδε τον κοσμον, ζωον εμψυχον εννουν τε τη αληθειᾳ δια την του θεου γενεσθαι προνοιαν.

17) Timaeus S. 339. μεμιγμενη γαρ ων ἡ τωδε τε κοσμε γενεσις εξ αναγκης τε και νυ συστασεως εγενηθη. Vergleichen S. 358.

18) Timaeus S. 302. γεγονεν· ὁρατος γαρ ἁπτος τε εστι και σωμα εχων. παντα δε τα τοιαυτα, αισθητα· τα δε αισθητα, δοξῃ περιληπτα μετα αισθησεως, γιγνομενα και γενητα εφανη. Man vergleiche oben S. 19 seq.

Digitized by Google

dacht werden; sie sind veränderlich (zufällig) und daher entstanden. Der Inbegriff derselben muß daher auch einmal entstanden sein. Dieses ist die erste Grundlage der Schlußart von der Zufälligkeit der Welt auf eine erste absolute Ursache. Die Prämissen sind aber mehr angedeutet als ausgeführt. Er schließt nämlich von der Veränderlichkeit der Bestimmungen eines Dinges auf die Zufälligkeit des Daseins. Es ist nicht nöthig, zu erinnern, wie grundlos und fehlerhaft dieser Schluß ist.

Nun ist aber in der Welt Ordnung und Zweckmäßigkeit anzutreffen: sie ist also durch eine Intelligenz entstanden: und so wie sie das Vollkommenste ist, was nur wirklich werden kann, so muß ihre Ursache auch das vollkommenste Wesen sein[19]).

Dieses vollkommenste Wesen ist Gott. In dieser Eigenschaft muß er die Welt nach dem vollkommensten Ideal und soviel als möglich sich selbst ähnlich gebildet haben. Da nun ein lebendes und vernünftiges Wesen vollkommener ist, als ein lebloses und unvernünftiges, so mußte die Welt zu einem lebenden und vernünftigen Wesen (ζωον εμψυγον, εννεν) gebildet werden, oder mit andern Worten, sie war bestimmt, ein Inbegriff von allen möglichen lebenden und vernünftigen Wesen zu sein. Diesemnach ist das Weltideal die Idee, welche alle mögliche beseelte und vernünftige Wesen nach Gattungen und Arten vollständig in sich enthält[20]). Dieses Weltideal ist also nichts anders, als die intelligibele Welt. Denn sie enthält alle beseelte Wesen, wie sie im Zusammenhange gedacht, so wie

19) Timaeus S. 303. Epinomis S. 257, 258. Philebus S. 238, 239.

20) Timaeus S. 305, 305. τω γαρ των νοημενων καλλιστω και κατα παντα τελειω μαλιστ' αυτον θεος δμοιωτατ βυληθεις, ζωον εν δρατον, παντ' δσα κατα φυσιν αυτω συγγενη ζωα εντος εχον εαυτυ, ξυνεστησε.

wie die sichtbare eben dieselben Wesen in sich begreift, insofern sie nach jenen gebildet, und in der Erfahrung wahrgenommen werden[21]).

Hieraus folgt, daß die sichtbare Welt eine Nachbildung (εικων) der unsichtbaren ist; zweitens, daß es nur eine Welt sein kann, daß das Ideal nur Eines ist, und alle möglichen Wesen in sich enthält[22]).

Da aber die Welt ein Bild des Weltideals und sichtbar d. i. durch äußere Sinne wahrnehmbar sein sollte, so mußte Etwas außer der Idee sein, womit sie verbunden werden konnte. Oder mit andern Worten, durch Verbindung der Ideen mit der Materie oder dem Stoffe war nur die sichtbare Welt möglich[23]).

Die Welt sollte dem Ideal so viel als möglich entsprechen, das heißt so vollkommen sein, als nur möglich ist. Diese Vollkommenheit begreift in sich 1) die Vollständigkeit. Sie enthält die ganze Quantität der Materie, und alle aus ihr geformte Körper, und alle Arten von vorstellenden Wesen. Sie begreift alles in sich, und außer ihr ist nichts mehr. Die Welt hat Einheit und unendliche Vielheit, oder Allheit[24]). Dieser Vollkommenheit entspricht auch die äußere Gestalt.

21) Timaeus S. 306. ὁ δ'ἐστι τ'αλλα ζωα καθ' ἓν και κατα γενη μορια, παντων ὁμοιοτατον αυτῳ εἰναι τιθωμεν, τα γαρ δη νοητα ζωα παντα εκεινο εν ἑαυτῳ περιλαβον ἐχει, καθαπερ ὁδε ὁ κοσμος ἡμας, ὁσα τε αλλα θρεμματα συνεστηκεν ὁρατα.

22) Timaeus S. 303, 306, 307, 356.

23) Timaeus S. 307, 308, 385, 386, 351.

24) Timaeus S. 309. εκ γαρ πυρος παντος, ὑδατος τε και ἀερος και γης, ξυνεστησεν αυτον ὁ ξυνιστας, μερος ὡδεν ὡδενος ὡδε δυναμιν ἐξωθεν ὑπελειπων· ταδε διανοηθεις, πρωτον μεν ἱνα ὁλον ἁτι μαλιστα ζωον τελεον ἐκ τελεων των μερων ειη· προς δε τουτοις, ἑν, ἁτε ὐκ ὑπολελειμμενων, ἐξ ὡν αλλο τοιουτ' αν γενοιτο, ετι δε, ἱνα ἀγηρων και ανοσον ᾖ. S. 310, 308, 306.

ſtalt, die ſphäriſche oder kugelrunde. Denn die Cirkelfigur begreift alle Arten von Figuren in ſich, wie die Welt alle Weſen, und ſie iſt die einzige Figur, welche ſich ſelbſt gleich und ähnlich iſt, da alle Theile von dem Mittelpunkte gleich weit abſtehen[25]). 2) Unveränderlichkeit und Unzerſtöhrbarkeit, ungeachtet aller Veränderungen in den einzelnen Theilen. Unveränderlich iſt

25) Timaeus S. 309. Και σχημα δε εδωκεν αυτω το πρεπον και ξυγγενες. τω γαρ τα παντ' εν αυτω ζωα περιεχειν μελλοντι ζωω, πρεπον αν ειη σχημα το περιειληφος εν αυτω παντα οσα σχηματα. διο και σφαιροειδες, εκ μεσου παντη προς τας τελευτας ισον απεχον και κυκλοτερες αυτο στορνυσατο, παντων τελεωτατον ομοιοτατον τε αυτο εαυτω σχηματων· νομισας μυριω καλλιον ομοιον ανομοιω. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. 2ter B. S. 116, 117. ſchließt aus den ausgezeichneten Worten dieſer Stelle, daß Plato ſich die Gottheit als ausgedehnt, und unter einer ſphäriſchen Geſtalt vorgeſtellt habe, und beziehet alſo auf Gott, was ſich auf die Welt beziehet. Die eigentliche Bedeutung des Worts ξυγγενης wird theils durch das beigeſezte Wort πρεπον, theils durch die folgende Erklärung beſtimmt. Die Welt enthält alle wirkliche Weſen; die Cirkelfigur alle möglichen Figuren. Inſoweit iſt Aehnlichkeit, Verwandtſchaft zwiſchen beiden, und die ſphäriſche Geſtalt iſt alſo diejenige, welche ſich für die Welt, als das Allumfaſſende ſchikt. — Die lezten Worte aber können deswegen nicht auf Gott bezogen werden, weil αυτο nichts anders als σχημα bezeichnen kann. Ich übergehe alle übrigen Gründe aus andern Behauptungen, welche dieſe Erklärung nicht zulaſſen, und im Vorhergehenden abgehandelt worden ſind. Dieß will ich nur noch bemerken, daß einige alte Schriftſteller, unter andern Diogenes Laertius. III. 72. eben dieſelbe Erklärung, welche Tiedemann vertheidiget, angenommen haben, vielleicht weil ſie eine fehlerhafte Abſchrift vor ſich hatten; hingegen Cicero, Apulejus, und vorzüglich der Epitomator des Timäus folgen der, wie uns ſcheint, einzig erweisbaren Auslegungsart. Es iſt alſo ein kleines Verſehen, wenn Hr. Tiedemann ſich auf die Autorität der Alten ohne Einſchränkung beruft.

ist aber die Welt dadurch, daß sie das allbefassende ist. Aus der Auflösung einiger Theile entstehen neue Theile; nichts gehet zu Grunde; von Auflösung und Verwesung nähret sich gleichsam das Weltall. Außer der Welt ist nichts mehr; also kann sie von Außen nicht zerstöhret werden. Denn Gott könnte zwar durch seine Allmacht das Weltall wieder zerlegen; allein das vollkommenste Wesen kann so etwas nicht wollen[26]). 3) Unabhängigkeit von allen Bedürfnissen und von allem Einfluß fremder Wesen. Die Welt ist zu einem für sich bestehenden, sich selbst zureichenden, in sich vollkommenen Wesen (αυτοκρατως) gemacht. Obgleich daher die Welt ein beseeltes Wesen (ζωον) ist, so bedarf es doch keiner solchen Gliedmaaßen und Organe, als andere Thiere[27]). 4) Das Weltideal leidet keine Veränderung, es ist nicht entstanden und nimmt kein Ende; es ist ewig. Die sichtbare Darstellung desselben, die Welt, kann zwar nicht ewig sein in dieser Bedeutung, wegen des Entstehens und der wechselnden Bestimmungen; damit sie aber doch dem Ideal auch von dieser Seite so viel als möglich ähnlich und vollkommen sei, so machte Gott die Welt zu einem Bilde der ewigen Zeit, durch die unaufhörliche Folge von Veränderungen, wobei sie als Welt im Ganzen immer beharrlich ist. Der Welt kommt unaufhörliche Dauer bei allen Veränderungen zu[28]). 5) Die zweckmäßige Bewegung. Die Kreisbewe-

26) Timaeus S. 309. 325.

27) Timaeus S. 309, 310. Politicus S. 39. καθαπερ τω κοσμω προσετετακτο, αυτοκρατορα ειναι της αυτου παρειας, ουτω δη κατα ταυτα και τοις μερεσιν αυτοις δι' αυτων, καθοσον διοντ' ην, φυειν τε και γεννᾶν και τρεφειν προσεταττετο ὑπο της ὁμοιας αγωγης.

28) Timaeus S. 317. καθαπερ ων αυτο (παραδειγμα) τυγχανει ζωον αἰδιον, και τοδε το παν ουτως εις δυναμιν επεχειρησε τοιουτον αποτελειν. ἡ μεν ων ζωα φυσις ετυγχανεν ουσα αιωνιος. και τουτο μεν δη τω γεννητω παντελως προσαπτειν, ουκ ἡν δυνατον· εικονα δ' επινοει κινητην τινα αιωνος

bewegung, da ein Körper sich auf einerlei Art, in demselben Raume, um seinen eignen Mittelpunkt beweget, ist die vollkommenste, und der Vernunftthätigkeit angemessenste Bewegung; und diese ist der Welt zu Theil geworden[29]).

So vollkommen aber auch die Welt gebildet ist, so finden sich doch Spuren von Unvollkommenheiten in derselben, z. B. gewaltsame Revolutionen Zerstöhrungen und so viele Uebel, welche aus der Freiheit entspringen. Das Uebel rührt nicht von Gott her, es muß also auf eine andere Art erkläret werden, nämlich aus der Materie[30]). Dieß wird sich deutlicher entwickeln lassen, wenn wir die Weltbildung besonders betrachten.

Die Weltseele.

Einförmigkeit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung kann nur durch Vernunft entstehen. Denn die Vernunft ist das Vermögen und Princip der Einheit und Gesetzmäßigkeit; durch sie bekommt ein Mannichfaltiges erst Zusammenhang und harmonische Verbindung. Je mehr Vernunft in einem vorstellenden Wesen ist, und je freier sie wirkt, desto mehr Einheit und Einförmigkeit ist in den Handlungen[31]).

Nun

αιωνος ποιησαι, και διακοσμων αμα ουρανον, ποιει, μενοντος αιωνος εν ενι, κατ' αριθμον ιουσαν αιωνιον εικονα, τουτον, ον δη χρονον ωνομακαμεν. S. 318. ὁ δ' αυ (ουρανος) δια τελους τον απαντα χρονον γεγονως τε και ων και εσομενος εστι μονος.

29) Timaeus S. 311. κινησιν γαρ απενειμεν αυτω την τοις σωματος οικειαν των επτα την περι νουν και φρονησιν μαλιστα ουσαν. διο δη κατα ταυτα εν τω αυτω και εν αυτω περιαγαγων αυτο, εποιησε κυκλω κινεισθαι τρεφομενον.

30) Politicus S. 29, 30, 38. Timaeus S. 305. 386.

31) Epinomis S. 254. το δε εν ταξει τε και ουρανω πορον εχον, μεγα τεκμηριον χρη ποιεισθαι τω φρονιμον ειναι. κατα

Nun findet sich in dem Weltall, vorzüglich in der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper eine bewunderungswürdige Gleichförmigkeit und Ordnung, also Gesetzmäßigkeit [32]). Wir müssen also zur Erklärung derselben eine Vernunft als Ursache annehmen [33]).

Die Kraft, die in sich selbst den Grund ihres Wirkens hat, oder die mit Spontaneität wirkt, heißt in dem Platonischen System Seele. Also wird auch mit diesem Namen die Bewegkraft bezeichnet, welche durch kein anderes Wesen zum Wirken bestimmt wird. Also wird auch diejenige Kraft, durch welche das Weltall und einzelne Theile bewegt werden, Seele heißen müssen, insofern sie durch sich selbst wirksam ist. Da aber in der Welt zweierlei Bewegungen und Veränderungen angetroffen werden, einige nämlich unordentlich und unzweckmäßig, andere hingegen regel- und zweckmäßig sind, so muß man auch zwei Weltseelen, eine böse und eine gute annehmen [34]).

Materie und böse Weltseele.

Die Materie oder der Stoff, woraus die sichtbare Welt gebildet worden, ist ewig. Denn die Welt ist durch Vereinigung der Materie und der Form entstanden. Die Form rührt von Gott her; die Materie kann, als von Form gänzlich verschieden, nicht von Gott entstanden sein. Und so wie alles Bilden und Bestimmen etwas zu Bildendes voraussetzt, so mußte die Mate-

κατα ταυτα γαρ αν και ὡσαυτως πορευομενον αει, και ποιων και πασχον, τεκμηριον ικανον τω φρονιμως ζην ειη παρεχομενον. S. 255. Sophista S. 266. de Legibus XII. S. 218, 220, 221.

32) Epinomis S. 255. Philebus S. 244.

33) Philebus S. 244, 248. Epinomis S. 256, 257.

34) de Legib. X. S. 90. 91.

Materie, ehe sie durch die Form von Gott gebildet wurde, schon vorhanden sein[35]).

Die Materie ist das Formlose, was den Raum erfüllt, und sich in dem Raume bewegt. (Man sehe oben den dritten Abschnitt). Also giebt es auch ursprüngliche Kräfte, die aber regellos wirken. Regellos wirken aber physische Kräfte, insofern sie durch keine Vorstellung von Gesetzen und Zwecken bestimmt, und ohne Einfluß einer Intelligenz sind. Der Inbegriff aller ursprünglichen, blos physischen Kräfte, oder das Princip derselben ist die böse Weltseele[36]).

Die Wirklichkeit derselben erhellet nicht allein aus den vielen Uebeln und Unregelmäßigkeiten, welche in der Welt nach der Erfahrung angetroffen werden, sondern auch aus den Ueberlieferungen von großen Revolutionen, welche die Erde und das ganze Weltgebäude betroffen haben, z. B. Ueberschwemmungen, wo ein großer Theil der Thiere und Menschen umgekommen sind[37]). Denn weil durch diese Revolutionen der regelmäßige Naturlauf aufgehoben wird, so schienen sie mit dem Plane Gottes zu streiten, und er sah keine andre Möglichkeit, sie zu erklären, vor sich, als anzunehmen, daß sie Wirkungen des ersten rohen chaotischen Zustandes der Materie sind, welche

35) Epinomis S. 252, 253. Timaeus S. 305.

36) Timaeus S. 337. και δη κατα ταυτα και ήμιν λεκτέα μεν αμφοτερα τα των αιτιων γενη, χωρις δ' όσαι μετα νυ καλων και αγαθων δημιεργοι, και όσαι μονωθεισαι φρονησεως το τυχον ατακτον έκαστοτε εξεργαζονται. S. 336. Politicus S. 37, 38. τυτων δε αυτω το σωματοειδες της συγκρασεως αιτιον, το της παλαι ποτε φυσεως ξυντροφον, ότι πολλης ην μετοχον αταξιας, πριν εις τον νυν κοσμον αφικεσθαι. παρα μεν γαρ τυ συνθεντος παντα καλα κεκτηται· παρα δε της εμπροσθεν έξεως, όσα χαλεπα και αδικα εν ηρανω γιγνεται. Weiterhin heißt es το της παλαιας αναρμοστιας παθος. Philebus S. 238, 239.

37) Politicus S. 28, 29, 30. de legibus III. S. 106.

welche durch die Weltbildung der Gottheit nicht ganz aufgehoben, sondern nur auf gewisse Perioden hinaus verschoben werden konnten[38]). Es wird, wie ich glaube, schon hieraus einleuchtend, daß die böse Weltseele keine Seele nach unsern Begriffen, sondern nur der Inbegriff von materiellen Kräften ist, weil er sie das Körperartige (σωματοειδες) oder das in der Materie befindliche nennet. Diese Erklärung erhält noch mehr Bestätigung, wenn man die Stelle betrachtet, wo Plato den Zustand der Materie beschreibt, ehe sie von der Gottheit gebildet worden. Die Materie bestand aus verschiedenartigen Stoffen, aus welchen hernach die Elemente gebildet sind; diese verwandelten sich in einander; daher entstand Bewegung, indem ähnliche Stoffe einander anzogen, und die unähnlichen zurückstießen. Diese Bewegung war aber ohne Maaß, ohne Gesetz, kurz ohne Bestimmung einer Vernunft[39]). Da also Plato den Grund der ungeregelten Bewegung in der bloßen Materie und deren Kräften sezte, so muß er auch die Weltseele für diese materiellen Kräfte gehalten haben, weil er von dieser eben dieselben Wirkungen ableitet, welche er aus den materiellen Kräften erkläret.

Hieraus erhält die Lehre von der guten Weltseele schon manche Aufklärung; denn sie ist nichts als die rohe Weltseele durch Vernunft geordnet und bestimmt.

Die Materie, als den Raum erfüllende Masse betrachtet, wird durch die Begriffe des reinen Verstandes,

38) Politicus S. 36 — 38.

39) Timaeus S. 350. τοτε ὑτω τα τεττερα γενη σειομενα ὑπο της δεξαμενης, κινημενης αυτης, διον οργανου σεισμον παρεχοντος, τα μεν ανομοιοτατα πλειστον αυτα ὑφ' αὑτων ὁριζειν, τα δ' ὁμοιοτατα παλιν εις ταυτο ξυνωθειν. διο δη και χωραν ταυτα αλλα αλλην ισχειν, πριν και το παν εξ αυτων διακοσμηθεν γενεσθαι. και το μεν δη προ τυτυ, παντα ταυτα εχειν αλογως και αμετρως. S. 352, 385, 386.

des von den Raumverhältnissen oder durch die geometrischen Figuren bestimmt[40]). Hieraus entstehen die vier Elemente, und aus diesen, als dem gebildeten Stoffe, alle Körper. Doch hiervon haben wir schon in dem dritten Abschnitt gehandelt.

Bildung der Weltseele, oder die gute Weltseele.

Die Bewegung der Materie war also ursprünglich unordentlich und regellos. Nun lehrt aber die Betrachtung der Natur, daß sie jetzo in der Regel gesetzmäßig ist. Denn der Himmel und alle Himmelskörper bewegen sich kreisförmig, in eben demselben Raume, um eben denselben Mittelpunkt; eine Bewegung, welche der Vernunftthätigkeit am angemessensten ist, weil sie mit sich selbst einstimmig nach einerlei Gesetzen auf die nämliche Weise erfolgt[41]). Sie muß also aus einer Vernunft erkläret werden.

Da

40) Timaeus S. 351. ὕτω δὲ τοτε πεφυκοτα ταυτα πρωτον διεσχηματισατο ειδεσι και αριθμοις. seq.

41) de Legib. X. S. 92. ει μεν ἡ ξυμπασα ὡρανου ὁδος ἁμα και φορα και των εν αυτῳ ὀντων ἁπαντων, νυ κινησει και περιφορᾳ και λογισμοις ὁμοιαν φυσιν ἐχει, και ξυγγενως ἐρχεται, δηλον ὡς την ἀριστην ψυχην φατεον ἐπιμελεισθαι του κοσμου παντος, και ἀγειν αυτον την τοιαυτην ὁδον ἐκεινην. S. 93. Ich zweifele sehr, ob Plato der Vernunft eine kreisförmige Bewegung im eigentlichen Sinn beigelegt habe. Denn das Wort κινησις, dessen er sich hier bedienet, bedeutet, wie bekannt, nicht allein örtliche Veränderung, sondern auch jede Veränderung überhaupt und Caussalität. Und dann wird hier nur ein Verhältniß der Aehnlichkeit angenommen, welches nur zwischen Dingen, die außerdem noch verschieden sind, statt findet. Hätte er der Vernunft wirklich eine kreisförmige Bewegung gegeben, so hätte er nicht sagen können: die Bewegung des Himmels ist der Bewegung der Vernunft ähnlich und angemessen. Man siehet aber leicht, daß die Regelmäßigkeit der Kreisbewegung

Digitized by Google

Da die ursprüngliche Bewegkraft der Materie die böse Weltseele ist, so ist ebendieselbe Seele vereiniget mit Vernunft die gute Weltseele[42]). Denn durch die Wirksamkeit der Vernunft entstehet Regelmäßigkeit, und wo sie fehlt, da ist Unordnung, Verwirrung und Mangel an Einförmigkeit[43]). In der Weltseele sind also zwei Bestandtheile enthalten, nämlich Etwas, wovon die Veränderung, Bewegung (θατερον), und Etwas, wovon die Einheit und Einförmigkeit (ταυτον) abhängt[44]). Diese Bewegung, in welcher Einheit mit Mannichfaltigkeit angetroffen wird, ist die kreisförmige, wie wir eben gesagt haben.

Diese Weltseele, oder vielmehr das System der Bewegung der Welt und der Himmelskörper bestehet nach dem Plato aus lauter Zahlverhältnissen[45]), welche wahrscheinlich aus der Pythagoräischen Philosophie genommen sind, und auf dem Grunde beruhen, daß wir keine Ordnung erkennen können, ohne gewisse bestimmte Verhältnisse anzunehmen. Da nun hier von der Anordnung eines Mannichfaltigen in Raum und Zeit die Rede ist, so war es natürlich, daß man Zahlen, das einzige Schema der Größe und Größenverhält-

gung und die Einheit und Identität der Vernunftthätigkeit der einzige Grund der Vergleichung ist.

42) Timaeus S. 305.

43) Epinomis S. 254.

44) Timaeus S. 312.

45) So dunkel und räthselhaft, als diese Platonischen Zahlen von Alten und Neuen ausgegeben werden, daß sie auch zum Sprüchwort wurden, Cic. Epist. ad Attic. VII. 13. sind sie doch wirklich nicht. Durch genaue Bekanntschaft mit der Zahlentheorie der Pythagoräer und den astronomischen Kenntnissen zu Platos Zeiten ließen sie sich noch wohl entziffern, wenn es der Mühe lohnte. Einige Aufklärungen über diese Zahlen findet man beim Macrobius in Somnium Scip. I, 6. II, 2. Plutarchus de Musica S. 1138, 1139. und einigen andern.

hältnisse zu Hülfe nahm. Die Summe dieser Verhältnisse theilte Gott in zwei Theile, und bildete daraus zwei Kreise, einen innern und einen äußern. Dem äußersten Kreise gab er die kreisförmige Bewegung (την φοραν της ταυτυ φυσεως) von der linken zur rechten, oder wie es der Epitomator des Timäus erklärt, von Morgen gegen Abend. Der innere Kreis bekam die fortschreitende Bewegung (φοραν της θατερυ φυσεως) von Abend gegen Morgen, und wurde in sieben ungleiche Kreise eingetheilt. Der äußerste Kreis schließt diese sieben inneren in sich; die Einheit umfaßt das Mannichfaltige[46]). In diese Kreise sezte Gott die sieben Planeten, Mond, Sonne, Venus, Merkur u. s. w, in den äußersten aber die sogenannten Fixsterne[47]). Es wird also hieraus klar, daß Plato unter der Weltseele hauptsächlich die Bewegung, die Bahnen oder Kreise der Fixsterne und Planeten verstand, und zwar hauptsächlich deswegen, weil sie nach einem unwandelbaren Gesetz bestimmt sind. Das Weltsystem, welches Plato nach

46) Timaeus S. 313 — 315. Timaeus Locr. S. 9, 10.

47) Timaeus S. 319, 320, 322. τυ μεν αν θειυ (ζωυ, θεια ζωα sind die Fixsterne) την πλειστην ιδεαν εκ πυρος απειργαζετο, ὁπως ὁτι λαμπροτατον ιδειν τε καλλιστον ειη. τω δε παντι προσεικαζων, ευκυκλον εποιει. τιθησι τε εις την τυ κρατιστυ φρονησιν, εκεινω ξυνεπομενον, νειμας περι παντα κυκλω τον ὑρανον, κοσμον αληθινον αυτω ποικιλμενον ειναι καθ' ὁλον. Ich vermuthe, daß hier, für κρατιστυ φρονησιν, κρατιστυ φοραν oder περιφοραν müsse gelesen werden; denn es ist klar, daß der oberste Kreis des Himmels, der sich um seinen Mittelpunkt beweget, gemeint ist. Nun heißt es von diesem oben S. 314. και τον μεν εξω τον δ' εντος εποιειτο των κυκλων. την μεν ουν εξω φοραν επεφημισεν ειναι της ταυτυ φυσεως, την δ' εντος, της θατερυ. την μεν δη ταυτυ, κατα πλευραν επι δεξια περιηγαγε· την δε θατερυ, κατα διαμετρον, επ' αριστερα. κρατος δ' εδωκε τη ταυτυ και ὁμοια περιφορα.

nach Macrobius Bericht von den Aegyptischen Priestern angenommen hatte, war folgendes. Die Erde ist in dem Mittelpunkt der Welt, unbeweglich an der Weltaxe. Ueber der Erde bewegen sich in verhältnißmäßiger Entfernung und Geschwindigkeit in kreisförmigen Bahnen der Mond, die Sonne, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn. Dann kommt der oberste Kreis des Himmels, an welchem die Fixsterne sind, und der sich um sich selbst, doch ohne aus einem Raum in den andern überzugehen, beweget. Von der Erde bis an den Mittelpunkt des Himmels gehet also die Weltaxe, um welche sich die ganze Welt herumdrehet[48]). Die Sonne ist unter den Planeten der einzige leuchtende Körper, ihr Licht erleuchtet den ganzen Raum bis an den Himmel[49]). Hieraus läßt sich erklären, warum Plato sagt, die Weltseele erstrecke sich vom Mittelpunkte bis zur Grenze des Himmels, und umgebe diesen von außen[50]). Auch bekommt dadurch eine Stelle Licht, wo er das Weltsystem unter dem Bilde eines Spinnrads vorstellig macht[51]).

Nach diesen Betrachtungen entstehet die Hauptfrage: ob sich Plato unter der Weltseele ein eignes Wesen, eine besondere Substanz gedacht habe oder nicht? Den Worten nach muß diese Frage freilich bejahend beantwortet werden. Hiermit ist aber, wie uns dünkt, die Sache keinesweges völlig entschieden. Der, so wie er an sehr vielen Stellen von mehreren Gottheiten spricht, ohne daß man ihn nach der Strenge der Wahrheit des Polytheismus beschuldigen kann, weil er sich oft nach dem Sprachgebrauch und dem

48) Timaeus S. 323, 319, 320. Epinomis S. 262 — 265. Macrobius Somnium Scip. I, 19.
49) Timaeus S. 320.
50) Timaeus S. 315.
51) de Republica X. S. 326 — 329.

Volksglauben bequemte und bequemen mußte: so ist es zum wenigsten auch ein möglicher Fall, daß er durch eben dieselben Verhältnisse bestimmt wurde, sich so auszudrücken, als wenn er eine besondere Substanz als Weltseele annähme. Und wo wir nicht irren, so mußte ihn das Beispiel des Anaxagoras lehren, daß man sich über diese Gegenstände nicht behutsam genug ausdrücken könne. Doch es finden sich noch sichere Gründe, die es so wahrscheinlich machen, als es unter diesen Umständen möglich ist, daß er außer Gott keine besondere Substanz als Weltseele angenommen hat.

Erstens. Aus dem, was wir bisher gesagt haben, ist so viel klar, daß er nur wegen der geordneten und Gesetzen unterworfenen Bewegung der Welt eine Weltseele beileget. Nun sagt er aber an einem Orte, daß Gott dem Universum, und zwar der Körpermasse desselben, die ihm angemessene Bewegung, nämlich die kreisförmige, ertheilt habe[52]). Nach dieser Aeußerung giebt es keine besondere Weltseele, sondern die zweckmäßige Bewegung ist eine Bestimmung der physischen Kräfte, deren Grund in Gott ist.

Zweitens. Was er sonst von der Weltseele ableitet, das betrachtet er an einigen Stellen als die unmittelbare Wirkung Gottes. Ich setze hier die Hauptgedanken dieser merkwürdigen Stellen her. — „Es fragt sich nun, welche Seele Himmel und Erde und die Bewegung des Universums regieret, ob die unvernünf-

52) Timaeus S. 311. κινησιν γαρ απενειμεν αυτω την τε σωματος οικειαν, των ἑπτα την περι νουν και φρονησιν μαλιστα ουσαν, διο δη κατα ταυτα εν τω αυτω και εν αὐτω περιαγαγων αυτο, εποιησε κυκλω κινεισθαι τρεφομενον. Da Ficinus übersetzt: motum enim illi congruum suo corpori tribuit, so scheint er eine andere Lesart in seiner Handschrift gefunden zu haben. Denn es ist hier nicht von der dem Körper überhaupt, sondern dem Körper des Universums angemessenen Bewegung die Rede.

Digitized by Google

nünftige (böse) oder die vernünftige mit allen Vollkommenheiten ausgerüstete? Wir beantworten dieses so. Wenn die Bewegung des Himmels und aller in demselben befindlichen Wesen der Thätigkeit und den Schlüssen der Vernunft angemessen ist, so ist es einleuchtend, daß das vollkommenste Wesen (Seele) die ganze Welt regieret, und sie auf diese bestimmte Weise in Bewegung setzt. Ist die Bewegung aber unordentlich und regellos, so rührt sie von der bösen Weltseele her. Die Kreisbewegung ist diejenige, welche der Vernunft angemessen ist. Denn in beiden ist die Thätigkeit nach einerlei Gesetz, und gleichförmig wirksam, es ist immer dieselbe Ordnung und dasselbe Verhältniß auf einerlei Gegenstände, und die Thätigkeit bleibt immer in demselben Kreise. Hingegen eine Bewegung, die immer anders, immer in einem andern Raum, mit andern Ortverhältnissen, ohne Bestimmung, Ordnung und Verhältnisse ist, verräth das Nichtdasein einer Vernunft. — Nach diesen Voraussetzungen läßt es sich nicht anders denken, als daß die vollkommenste Seele (es sei nun eine oder mehrere) die Ursache von der Bewegung der Welt und also auch von der Bewegung der Sonne und des Mondes und aller einzelnen Weltkörper ist. Wir wollen jezt nur bei der Sonne stehen bleiben. Der Körper der Sonne wird von jedermann angeschauet; aber die Seele siehet niemand. Denn die Seele ist überhaupt nicht anschaulich, sondern nur denkbar. Also kann auch hier nur die Vernunft durch Begriffe etwas entscheiden. Wenn wir also sagen, eine Seele beweget die Sonne, so lassen sich drei mögliche Fälle denken. Es ist entweder eine Seele in diesem leuchtenden runden Körper selbst vorhanden, welche alles bestimmt, so wie die menschliche Seele in dem menschlichen Körper; oder wie einige behaupten, sie hat einen Luft- oder Feuerkörper angenommen, und treibt mit äußerm Zwange den Körper durch den Körper; oder end-

die Seele hat gar keinen Körper, sondern führt die Sonne durch andere uns unbegreifliche Kräfte. Eins von diesen dreien müssen wir annehmen, vor allen Dingen aber die Seele, auf welche Art sie auch die Sonne beweget, für Gott halten[53]).“

„Um uns zu überzeugen, daß wir die Himmelskörper mit Recht für beseelte Wesen halten, dürfen wir für das erste nur ihre Größe betrachten, denn sie sind weit größer, als sie den Augen erscheinen. Es läßt sich durch unumstößliche Gründe darthun, daß die Sonne größer ist, als die ganze Erde. Und alle Sterne haben eine außerordentliche Größe. Wie läßt es sich nun denken, daß eine Naturkraft so große Massen alle Zeit hindurch in Kreise bewege? Ich behaupte, daß nur Gott allein die Ursache davon ist, und daß sich sonst keine andere Ursache denken läßt. Denn ein beseeltes Wesen kann nur durch Gott entstehen. Da nun Gott dieses thun kann, so war es ihm auch leicht, jeden Körper und die Körpermasse des Universums zu beseelen, und dann diejenige Bewegung vorzuschreiben, welche er für die beste erkannte. Wir wollen alles dieses in dem einzig wahren Grundsatz zusammenfassen: Es ist nicht möglich, daß Himmel und Erde, alle Sterne und aus diesen zusammengesezte Körpermassen, sich so regelmäßig alle Jahre, Monate und Tage bewegen, und daß alles, was daraus entstehet, für das gesammte Menschengeschlecht so zweckmäßig ist, wenn nicht eine Seele auf alle einwirket, oder in jedem Körper eine besondere Seele wohnet. — Je eingeschränkter und kurzsichtiger der Mensch ist, desto weniger darf er sich ein leeres Gewäsch in diesen Dingen erlauben, sondern er muß sich bestreben, etwas Verständliches zu sagen. Wer aber die bloße Bewegung oder bloße physische Kräfte

53) de Legibus X. S. 92 — 95.

Kräfte und so fort für die Ursachen von allem diesem halten wollte, der würde den Verstand wenig befriedigen. — In unserer Behauptung muß vorzüglich der Satz geprüft werden, ob er gegründet sei oder nicht, daß es zwei Arten von Dingen giebt, die wir unter dem Namen Körper und Seele begreifen, und daß sie nichts mit einander gemein haben; und dann, daß Körper und Seele verschiedene Wesen sind, indem die Seele vernünftig, der Körper aber vernunftlos; jene bestimmend, dieser bestimmbar; jene die Ursache aller Dinge, dieser aber keine Ursache von irgend etwas ist. Die Behauptung, daß alles, was in der Welt ist, von einer andern Ursache entstanden sei, und nicht aus Seele und Körper bestehe, läßt sich also nicht mit der Vernunft vereinigen. Wenn also diese Grundsätze von dem Universum richtig, und die Sterne für göttliche Dinge zu halten sind, so muß man von ihnen annehmen, entweder daß sie selbst Götter, oder zweitens, daß sie Bildnisse der Gottheiten sind, indem sie die Götter, als mit der höchsten Vernunft ausgerüstete Künstler selbst gebildet haben[54])."

Aus diesen Stellen leuchtet sichtbar das Bestreben, sich von den Volksvorurtheilen loszumachen, aber auch eine gewisse Aengstlichkeit, sich von denselben frei loszusagen, hervor. Die mit allen Vollkommenheiten ausgerüstete Seele ist nichts anders als Gott. Also leitet er von Gott unmittelbar die Bewegung des Himmels ab. Diese Behauptung ist die einzige, die man mit Gewißheit dem Plato beilegen kann[55]). Hingegen die Behauptung, daß sich in dem Universum und in allen einzelnen Himmelskörpern eine besondere Seele befinde, von welcher die regelmäßige Bewegung abhänge, kann nach diesen Stellen für nichts anders als eine

54) Epinomis S. 256 — 258.

55) Philebus S. 244, 248. Politicus S. 32, 31, 37, 38.

durch den Volksglauben bestimmte und nach demselben geformte Vorstellungsart gehalten werden. Aber auch hier sucht er durch Aufstellung mehrerer Hypothesen das Nachdenken zu erwecken, und auf einen höhern Gesichtspunkt zu leiten.

Drittens. Die böse Weltseele ist, wie sich oben zeigte, keine Substanz, sondern der Inbegriff von blos physischen, das ist, regellos wirkenden Kräften. Diesem gemäß kann nun die gute Weltseele auch keine Substanz, sondern sie muß der Inbegriff physischer Kräfte sein, insofern sie durch eine Vernunft bestimmt und geordnet sind, und daher nur regelmäßig wirken. Dieß ist unstreitig der Sinn des Gedankens: die Welt sei das Produkt der Nothwendigkeit (physischer Kräfte) und der Vernunft[56]).

Viertens. Plato behauptet, daß Gott die Bewegung der Welt geordnet und so eingerichtet habe, daß sie sich selbst zureichend sei, oder daß die Welt nach den vorgeschriebenen Gesetzen, die nun ihre eignen geworden, sich so lange bewege, bis die Gewalt der physischen regellosen Kräfte die von der Gottheit geordneten überwältiget. Insofern nun diese Gesetze von der Gottheit herrühren, kann man sagen, Gott bewege die Welt selbst; insofern sie aber der Welt mitgetheilt sind, heißt es, die Welt bewegt sich nach ihren eignen Gesetzen (αυτοκρατως της αυτω πορειας)[57]). Nach dieser Be-

56) Timaeus S. 339.

57) Politicus S. 39. αλλα καθαπερ τω κοσμω προσετεταχτο, αυτοκρατορα ειναι της αυτω πορειας, ουτω δη κατα ταυτα και τοις μερεσιν αυτοις, δι' αυτων, καθοσον διον τ' ην, φυειν τε και γενναν και τρεφειν προσεταττετο υπο της δημιας αγωγης. S. 37. μετα δε ταυτα προελθοντος ικανω χρονω, θορυβω τε και ταραχης ηδη πανομενος και των σεισμων, γαλεπης επιλαβομενος, εις τε τον ειωθοτα δρομον τον εαυτω κατακοσμημενος ηει, επιμελειαν και κρατος εχων αυτος των εν αυτω τε και εαυτω· την τω δημιεργω και πατρος απομνημονευουν διδαχην εις δυναμιν.

Digitized by Google

Behauptung nimmt Plato keine Weltseele als Substanz an. Einer Anspielung auf den zu seiner Zeit herrschenden Volksglauben kann sich doch Plato selbst in dieser Stelle, wo er gewisse Traditionen von Weltrevolutionen anführet, nicht enthalten. Damals, sagt er, regierte Gott selbst die Bewegung des Weltalls, so wie jetzo alle einzelne Theile desselben von einzelnen Göttern verwaltet werden[58]). Diese Gründe sind, wie es scheint, zureichend, um die Entstehung, und den eigentlichen Sinn des Platonischen Philosophems von der Weltseele, so viel als möglich, in das Licht zu setzen, und zu zeigen, daß er die Wesen ohne Noth nicht vervielfältiget hat.

Wir könnten hier eigentlich alles übrige, was zu der Speculation von der Weltbildung gehöret, übergehen, weil es ihr, selbst nach Platos Geständniß, an zureichenden Gründen mangelt, und sie höchstens nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch zu machen hat. Unterdessen wollen wir doch das Wesentlichste von dieser Hypothese mittheilen, da sie doch mit dem übrigen System in einem obgleich nicht nothwendigen Zusammenhange stehet.

Gott bildete zuerst die Weltseele, oder überhaupt die Geisterwelt, dann die Körperwelt. Er bestimmte nämlich die Bewegung des Weltalls, die Bewegung, die Entfernung und die Bahnen aller einzelnen Körper, welche das Weltsystem ausmachen. Dann wurden alle Seelen für thierische Körper gebildet. Hierauf fängt Gott an, die Materie zu bilden, und zwar erstlich die elementarischen Körper, und aus diesen hernach die Aggregate von Körpern. Nach dem Grundsatz, daß das Belebte dem Leblosen vorzuziehen ist, und daß die Welt alle

κατ' αρχας μεν ην ακριβεστερον απτελλι, τελευτων δε, αμβλυτερον. S. 38.

58) Politicus S. 34. Philebus S. 238, 239.

alle mögliche Thierarten enthalten soll, bildete Gott vier Arten von Thieren, für jedes der vier sogenannten Elemente eine. Denn die Elemente nehmen vier verschiedene Gegenden in dem Weltraume ein. Die Erde ist das schwerste, und nimmt die unterste Stelle ein; dann folgt Wasser, Luft und Feuer. Den Himmelskörpern ist die oberste, den Vögeln die Luft, den Wasserthieren das Wasser, den Landthieren die Erde zum Wohnplatz angewiesen. Die Himmelskörper bestehen zwar größtentheils aus Feuer, doch aber auch aus den übrigen Elementen, nur in kleinerer Quantität; sie sind der Aufenthalt der reinen Geister- oder Menschenseelen, worauf sie wieder aus dem irdischen Körper zurückkehren, wenn sie ihrer Bestimmung gemäß durch Vernunft die Sinnlichkeit beherrscht haben. Die thierischen Körper mit allen in ihnen gegründeten Kräften und Trieben bildete Gott nicht selbst, sondern trug dieses Geschäft den Untergöttern, den Sternen und Planeten auf; das heißt, sie werden auf denselben nach Naturgesetzen, deren Urheber Gott ist, erzeuget. Der zweckmäßige Bau des menschlichen Körpers wird weitläufig beschrieben. Die übrigen thierischen Körper läßt Plato, ungetreu seinem obigen Grundsatze, daß so viele Thierarten sein müssen, als es Elemente giebt, durch Verwandelung aus dem menschlichen Körper entstehen. Wenn Menschen ihrer Bestimmung untreu, ihren Geist nicht ausbilden, oder den thierischen Genuß höher schätzen als den geistigen, so wandern ihre Seelen in Körper, die ihrem Gemüthszustande angemessen, und weit unter der Würde des menschlichen Leibes sind. Auf diese Art entstehen Vögel, Landthiere und Fische.

So vollkommen auch die Welt durch die Weisheit Gottes gebildet ist, so konnte sie doch nicht ganz frei von Mängeln und Unvollkommenheiten bleiben; denn

sie

Digitized by Google

sie bestehet aus der Form und der Materie. Die Form rührt von Gott her, und von ihm hat sie durch die Vereinigung der Form mit der Materie alles Gute und Schöne erhalten. Weil aber die Materie, und die mit ihr verbundenen physischen Kräfte, die ursprünglich regellos waren, ein beständiges unruhiges Streben nach Veränderungen, die ohne Form nothwendig regellos sein müssen, in sich enthalten, so konnte die Form mit der Materie nicht ganz vollkommen vereiniget, und der Hang zum regellosen Wirken nicht ganz vertilgt, nur durch die Naturgesetze unterdrückt werden. Dieß ist die Quelle aller physischen Unordnungen, Unvollkommenheiten, Mängel und Uebel in der Welt[59]). Aus eben dieser Ursache leitet Plato, wie wir oben gesehen haben, die gewaltsamen Revolutionen der Welt, von welchen so viele Traditionen übrig waren, ab.

Das moralische Uebel entspringt aus eben derselben Quelle. Die vernünftige Seele ist nämlich mit einem Körper verbunden worden, der aus der Materie genommen ist. Durch den Einfluß desselben auf die Seele entstehen Begierden und Leidenschaften, welche die Vernunft an ihrer Thätigkeit und Befolgung ihrer Gesetze hindern. In dem Körper, und folglich auch in der Materie liegt die Ursache von allen Lastern, allen moralischen Mängeln. Daher kann man sagen, daß in diesem Leben Untugend ein unvermeidliches und nothwendiges Uebel ist[60]).

So scheint es aber, als wenn Gott der Urheber des moralisch Bösen sei. Wenn gleich seine Güte in Anse-

59) Politicus S. 30, 38. παρα μεν γαρ συνδεντος παντα καλα κεκτηται· παρα δε της εμπροσθεν εξεως δσα χαλεπα και αδικα εν ὑρανῳ γιγνεται, ταυτα εξ εκεινης αυτος τε εχει και τοις ζωοις εναπεργαζεται. Philebus S. 238, 239. Timaeus S. 305, 312.

60) Timaeus S. 327, 331, 332, 422—424. Theaetet. S. 121. Phaedo S. 150. 188.

Ansehung des physischen durch die Unvollkommenheit der Materie gerettet ist, wie kann sie von der Schuld des moralischen frei gesprochen werden, da er Seele mit Körper verband, und alle Folgen, die daraus entstehen würden, voraussehen mußte? Diese Schwierigkeit hat Plato nur an einigen Stellen kurz berühret. Der Schlüssel zur Auflösung derselben liegt in seiner Moralphilosophie. Tugend bestehet nur in dem Kampf mit den Leidenschaften und der Unterordnung des Begehrens unter die Gesetze der Vernunft. Daher ist die Verbindung der Seele mit dem Körper nothwendig. Und obgleich aus dem Körper nach unvermeidlichen Naturgesetzen Begierden und Gefühle entstehen, so ist es doch für den Menschen keine Nothwendigkeit, daß er sich durch diese bestimmen lassen muß. Denn er hat Freiheit erhalten, das Vermögen sich selbst zum Guten und Bösen zu bestimmen. Daher ist nicht Gott, sondern der Mensch Ursache von seinen moralischen Unvollkommenheiten [61]).

Ganz befriedigend ist diese Auflösung wohl nicht, ob sie gleich viel Wahres enthält. Es ist übrigens sehr wahrscheinlich, daß wir über das Böse in der Welt und seinen Ursprung nur einige Bruchstücke von seinen Untersuchungen haben. Denn nach einer Stelle beschäftigte dieser Gegenstand, den er für einen der wichtigsten in der ganzen Philosophie hielt, seinen Geist ganz vorzüglich [62]).

Die Welt ist von allen Veränderungen nicht frei, weil sie aus Materie bestehet. Gott erhält sie aber in der

61) de Legibus I. S. 43 — 46. de Republ. IX. S. 276. de Legibus X S. 106. της δε γενεσεως τα ποια τινος αφηκε ταις βυλησεσιν εκαστων ημων τας αιτιας. οπη γαρ αν επιθυμη, και οποιος τις αν την ψυχην, ταυτη σχεδον εκαστοτε και τοιουτος γιγνεται απας ημων ως τοπολυ. de Republica X. S. 330.

62) Epistol. II. S. 69. 70.

der ihr mitgetheilten Form und Ordnung. Und wenn auch Revolutionen erfolgen, die sie ganz erschüttern, so sorgt doch Gott dafür, daß sie sein Werk nicht zerstören. Die Welt ist also entstanden, aber von ewiger Dauer, nicht durch sich selbst, sondern durch Gottes Willen und Allmacht[63]).

Siebenter Abschnitt.

Teleologie, oder von den lezten Zwekken der Dinge.

Da die Welt von einem höchst weisen und vollkommenen Wesen gebildet ist, so finden wir in derselben auch die größte Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit. Die Bildung der Welt durch eine Intelligenz, die nicht anders als nach Vorstellungen handelt, und die Zweckmäßigkeit derselben stehen in einem unzertrennlichen Zusammenhange. Hieraus entstehet eine besondere Art der Weltbetrachtung und Erklärung der natürlichen Dinge. Denn wenn eine Intelligenz etwas hervorbringt, so bestimmt sie sich dazu durch die Vorstellung des Besten und Vollkommsten; und wenn daher die menschliche Vernunft nach einen Grund von dem Dasein und der Einrichtung eines Wesens forscht, so darf sie nur die höchste Vollkommenheit, welche sich in Ansehung desselben denken läßt, aufsuchen. Denn diese ist der Grund von allem Dasein, allen Einrichtungen und Bestimmungen der Dinge, wenn man nämlich eine Caussalität nach Zwecken voraussezt. Es ist nur noch dabei zu bemerken, daß dadurch die Naturursachen nicht aufgehoben, sondern nur jener Caussalität untergeordnet werden. Denn so wie zur Aus-

63) Timaeus S. 309, 317, 325. Politicus S. 30, 31, 37 — 39.

Ausführung eines Entschlusses die Bewegung der Glieder nach physischen Gesetzen nothwendig ist, so sind auch die physischen Kräfte zur Realisirung des göttlichen Endzwecks unentbehrliche Bedingungen; aber als Mittel zu einem Zwecke stehen sie unter der Leitung einer Ursache, welche nach Zwecken handelt [1]).

Die Zweckmäßigkeit der Welt betrachtet Plato aber als ein objektives Erkenntniß der Vernunft, nicht als eine subjektive Maxime für die Betrachtung der Welt. Er schließt sie aus der Caussalität des vollkommensten Wesens, und folgert diese wiederum aus der Vollkommenheit der Welt. Er läßt die Welt wirklich nach Zwecken entstehen, und macht diese daher zu Bedingungen des objektiven Seins der Dinge.

Von Sokrates, der zuerst anfing, auf die Zweckmäßigkeit der Welt die Aufmerksamkeit zu lenken, unterscheidet sich Plato dadurch, daß jener mehr einzelne Zwecke, z. B. an dem menschlichen Körper die zweckmäßige Einrichtung der Sinnorgane und anderer äußerer Theile betrachtete, ohne diese einzelnen Zwecke in ein Ganzes zusammenzufassen; dieser hingegen sich einen obersten Zweck in dem göttlichen Verstande, welcher alle einzelnen befaßt, und daher auch ein System von Zwecken sich dachte. Nur ist freilich dieses System nicht vollständig ausgeführt, sondern außer einzelnen Betrachtungen nur im Ganzen angedeutet.

Der Zweck der Welt, oder welches einerlei ist, ihre Vollkommenheit bestehet darin, daß sie alle möglichen Arten von vorstellenden und vernünftigen Wesen enthält. Daher auch Plato nach einem nicht sehr passenden Ausdruck die Welt als einen mit einer Seele vereinigten Körper oder als ein lebendes Wesen betrachtet [2]). Dieses soll aber nichts anders heißen, als der oberste Zweck der Welt

1) Phaedo S. 221 — 224. Timaeus S. 336, 337, 385.
2) Timaeus S. 305, 306.

Welt ist das Dasein und die Thätigkeit vorstellender und mit Vernunft begabter Wesen, sowohl der reingeistigen als der sinnlich vernünftigen, der Menschen. Der Zweck der Menschen, welche die vorzüglichsten Wesen der sichtbaren Welt sind, ist aber Sittlichkeit und Erkenntniß [3]). Und hierauf zweckt in dem Universum alles ab [4]).

Nach diesen Grundsätzen sucht Plato auch da Zwecke auf, wo sie vor ihm noch keiner gedacht hatte. Die Fixsterne und Planeten sind zum Aufenthalt der Seelen bestimmt. Die Planeten haben noch außerdem den Zweck, daß sie durch die Einrichtung ihrer Bewegung ein anschauliches Bild der Zeit sind. Dieß scheint zwar ein für so große Körper zu kleiner Zweck zu sein. Allein Plato leitet von der regelmäßigen Folge der Bewegungen den Gebrauch des Zählens ab, welches von großem Einfluß auf das vernünftige Denken ist. Selbst die harmonische und gesetzmäßige Anordnung des Ganzen hat den Nebenzweck, daß der menschliche Geist durch Betrachtung derselben gesetzmäßig handeln lerne, und Stoff und Nahrung für seinen Geist erhalte. Dem Anblick des bewunderungswürdigen Himmels verdankt sogar die Philosophie ihre erste Entstehung [5]).

Der Mensch, als vernünftiges Wesen, bekam außer den zu seiner Bestimmung unentbehrlichen Vermögen auch noch einen zweckmäßigen Körper. Dieser ist so eingerichtet worden, daß er theils zu seiner eignen Erhaltung, theils zur Beförderung des geistigen Lebens tauglich ist [6]).

Indem

3) Timaeus S. 326, 327. de legib. I. S. 45, 46. Timaeus S. 433

4) Timaeus S. 433.

5) Timaeus S. 317, 318, 337, 338. 433. Epinomis S. 270 — 272.

6) Timaeus S. 389, 391, 328, 329. 337 — 339. de legib. XII. S. 218.

Indem Plato voraussezt, daß kein Theil in dem menschlichen Körper zwecklos ist, sucht er den bestimmten Zweck von allen Theilen desselben anzugeben. Daß er in dem Finden nicht allezeit glücklich ist, läßt sich schon deswillen vermuthen, weil die Kenntniß des menschlichen Körpers, vorzüglich seiner innern Theile, noch zu mangelhaft und unvollkommen war, als daß nicht die Phantasie, von Beobachtungen und Erfahrungen verlassen, den Verstand mit selbstgemachten Zwecken hätte täuschen sollen. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß sich in dem, was über den menschlichen Leib gesagt wird, manche richtige Ansicht, mancher treffende Blick in die Oekonomie desselben vorfindet[7]). Doch diese Betrachtung gehört in die Physiologie, und daher nicht in unsern Plan.

Obgleich der Mensch als vernünftiges Wesen vorzüglich zum Zweck des Ganzen gehöret, so darf doch kein Mensch sich aus Stolz einbilden, als wenn um seinet willen alles da sei. Er ist vielmehr um des Ganzen willen da[8]). Der Zweck der Welt gehet also nicht auf ein einzelnes vernünftiges Wesen, sondern auf den ganzen Inbegriff derselben.

7) Die physiologische und pathologische Beschreibung des menschlichen Leibes stehet Timaeus S. 386 — 422, 433, 434, 332, 333. Ueber einige physiologische Sätze des Plato kommen in Platners Quaestiones Physiologicae einige vortrefliche Erläuterungen vor.

8) de Legibus X. S. 104.

Des zweiten Theils
Drittes Hauptstück.

Digitized by Google

Digitized by Google

Des zweiten Theils
Drittes Hauptstück.

Empirische Psychologie.

Da die Psychologie von sehr wichtigem Einfluß auf alle Theile der reinen Philosophie ist, indem sie derselben den ersten Stoff zur Bearbeitung liefert, so lassen wir auf die Metaphysik die empirische Psychologie folgen. Sie ist auch die einzige empirische Wissenschaft, zu welcher Plato zum Theil sehr beträchtliche Materialien geliefert hat.

Wir haben schon oben gezeigt, daß Plato die Seele in die vernünftige und unvernünftige, unsterbliche und sterbliche eintheilte, aber durch diese Eintheilung eben so wenig, als durch die Eintheilung in drei verschiedene Theile oder Vermögen, gemeint war, die Seele aus mehreren Substanzen bestehen zu lassen, sondern nur verschiedenartige Wirkungen eines und desselben Wesens klassificiren, und auf bestimmte Principe zurückführen wollte. Eigentlich gehört jene ganze Lehre hieher; wir mußten sie aber dort abhandeln, damit wir uns einen Weg zu dem eigentlichen Begriff des Plato von der Seele bahnten. Und wir haben, anstatt etwas zu verlieren, vielmehr sehr viel gewonnen, indem wir einen festen Gesichtspunkt für alle Betrachtungen, die in das Gebiet der empirischen Psychologie gehören, erhielten.

Zu der unvernünftigen, sterblichen Seele gehören Gefühle und Begehrungen, insofern sie entweder durch den Körper bestimmt werden, oder mit gewissen

Veränderungen in körperlichen Theilen verbunden sind, und gewisse körperliche (organische) Kräfte voraussetzen. Diese Gefühle und Begierden sind die Begierde nach Essen und Trinken und der Geschlechtstrieb, körperlicher Schmerz und Vergnügen, Furcht, das Gefühl der Stärke und Kraft (θυμος) Hofnung und Zorn[1]). Insofern der Grund von allen diesen Gemüthsveränderungen in dem Körper anzutreffen ist, heißt das die sterbliche Seele, welche, wie Plato lehrt, die Untergötter bildeten, d. h. auf den Planeten zugleich mit der Bildung des Körpers zur Wirklichkeit kam. Die sterbliche Seele wurde von denselben von der vernünftigen göttlichen Seele so weit getrennt, als es nicht andere Gründe erfoderten, damit nicht die lezte durch die erste verunreiniget würde. Daher bekam sie in dem Leibe ihren Sitz, damit sie von der vernünftigen, welche in dem Gehirn ihren Sitz hat, auch schon dem Orte nach unterschieden wäre. Da aber die sterbliche Seele einen bessern und einen schlechtern Theil enthält, so machten sie in der Brusthöhle einen Unterschied durch das Zwergfell, und sonderten in derselben gleichsam eine Männer- und Weiberwohnung ab. Sie sezten nämlich in der obern Gegend zwischen dem Hals und dem Zwergfell den Theil der sterblichen Seele, welcher männliche Stärke, Muth, Zorn und Ehrgeitz enthält, damit er unter dem Gehorsam und nähern Einfluß der Vernunft, gemeinschaftlich mit dieser, die Begierden mit Gewalt einschränkte, wenn sie den Befehlen und Vorschriften der vernünftigen Seele kein Gehör geben sollten. In diese Gegend sezten sie das Herz, die Quelle aller Blutadern und des Blutumlaufs in dem ganzen Körper, damit, wenn die Vernunft bekannt macht, daß eine ungerechte oder unschickliche Handlung äußerlich oder durch innere Begierden geschehen sei, das Herz aufwalle, und schnell durch alle Kanäle

1) Timaeus S. 386, 387.

Kanäle laufe, und auf dieſe Weiſe alle empfindliche Theile des Körpers die Vorſtellungen und Drohungen der Vernunft vernehmen, ſie befolgen, und ſo das Beſſere der Seele durchgängig herrſchen laſſen. Weil ſie aber vorausſahen, daß das Klopfen und Aufſchwellen des Herzens bei Erwartung eines Uebels und im Zorn durch Feuer geſchehen werde, ſo bildeten ſie zur Erhaltung und Sicherung deſſelben die Lunge. Dieſe iſt weich, ohne Blut, und wie ein Schwamm durch lauter kleine Kanäle durchlöchert, damit ſie die Luft und das Getränke aufnehme, dadurch das Herz abkühle, und in der Hitze Erleichterung und Erholung gewähre. Zu dem Ende führten ſie die Arterien als Kanäle in die Lunge, und legten ſie als ein weiches Küſſen um das Herz herum, damit es, wenn der Zorn in demſelben tobt, an etwas Weiches ſtoße, abgekühlt und nicht zu ſtark angegriffen werde, und dann nebſt dem Zorne deſto leichter in dem Gehorſam und Dienſt der Vernunft ſtehen könne [2]).

Denjenigen Theil der Seele, welcher die Begierden nach Eſſen und Trinken und alle Bedürfniſſe, die durch die Natur des Körpers beſtimmt ſind, enthält, ſezten ſie in die Gegend zwiſchen dem Zwergfell und dem Nabel, indem ſie hier gleichſam die Krippe für die Ernährung des ganzen Körpers bauten. Dieſe Seele muß nothwendig den mit ihm verbundenen Körper ernähren, ſonſt würde das Thier nicht beſtehen können. Sie ſezten aber dieſe Seele als ein unbändiges Thier in dieſe Gegend, ſo weit entfernt vom Kopfe als möglich, damit es an ſeiner Krippe geſättiget, durch Geſchrei und Lerm den edelſten Theil der Seele nicht in dem Denken und der Sorge für das gemeine Beſte ſtöhre [3]). Hieher gehöret auch noch der Geſchlechtstrieb, welcher

2) Timaeus S. 387 — 389.
3) Timaeus S. 389.

durch den Bau gewisser körperlicher Theile und andere Einrichtungen des Leibes bestimmt wird [4]).

Ich habe diese Stellen mit Fleiß hergesezt, damit man sich um so eher von dem Resultat überzeugen könne, daß Plato keinesweges hier mit dem Wort Seele den Begriff einer Substanz, sondern nur den von Kräften und Trieben verband, welche in dem Körper sind, ob sie gleich nicht aus mechanischen Gesetzen erklärt werden können. Seinem Beobachtungsgeiste war nämlich nicht entgangen, daß gewisse Gefühle und Zustände der Seele sich durch besondere Veränderungen in dem Leibe ankündigen und äußern, z. B. der Zorn mit Wallungen des Blutes, Schmerz und Vergnügen mit gewissen körperlichen Gefühlen in der Brust, und daß die meisten Begierden, welche auf die Erhaltung und Fortpflanzung des Thieres gehen, ihren Sitz in dem Unterleibe haben. Insofern diese Bewegungen und Veränderungen theils nicht aus dem Körper erklärbar schienen, zumal da die Nerven und Lebensgeister, auf welchen wahrscheinlich die Verbindung des Körpers und des Gemüths beruhet, noch nicht so bekannt waren, und der Unterschied zwischen der mechanischen und organischen Natur noch im Verborgenen lag; theils Plato ihren Grund nicht in der Seele annehmen zu müssen glaubte, weil diese eine Vorstellkraft ist, der Trieb nach Erhaltung des Körpers und nach Fortpflanzung

4) Timaeus S. 433, 434. Er nennt hier den Geschlechtstrieb ein ζωον, und die Geschlechtstheile ζωον επιθυμητικον. Dieses ist ein neuer Beweis, daß Plato außer der unsterblichen Seele nicht noch zwei besondere Seelen als Substanzen angenommen hat, sondern nur besondere Kräfte verstand, die wir jezt von den mechanischen durch die Benennung der organischen absondern, ob wir sie gleich nicht besser kennen als Plato. Denn sonst würde der Zeugungstrieb auch noch eine besondere Seele sein müssen.

Digitized by Google

zung des Geschlechts aber in keinem Zusammenhange mit dem Vorstellen stehet, so nahm er also eine eigne Kraft unter der Benennung einer Seele an, aus welcher er jene Wirkungen ableitete.

Es läßt sich nun hieraus bestimmter angeben, was Plato unter den zwei Theilen der sterblichen Seele verstanden hat. Das θυμικον, θυμοειδες μερος ψυχης, welches auch schlechthin θυμος heißt, ist nicht das Gefühlvermögen nach seinem ganzen Umfang; denn Plato sagt selbst, daß aus jeder Kraft der Seele besondere Gefühle und Bestrebungen hervorgehen[5]); sondern nur der Inbegriff und die Ursache von körperlichen Bewegungen, welche geistige Gefühle begleiten, oder von Gefühlen, die im Körper ihren Grund haben, z. B. Zorn, Unwille, Mißbilligung, Schmerz, Vergnügen, Billigung. Vorzüglich begreift Plato auch darunter das Gefühl der Stärke, der Kraft, des Muthes, und die daraus entspringenden Gefühle und Bestrebungen, Tapferkeit, Ehrbegierde, Streitsucht. Daher wird es auch das Ehrgeizige, φιλοτιμον, φιλονεικος genennt[6]). Da auch das Billigen und Mißbilligen aus Gründen der Vernunft mit gewissen Veränderungen in dem Herzen begleitet wird, so läßt es sich begreifen, wie Plato diese Kraft der Vernunft untergeordnet, und durch sie ihre Verbote gegen die Gewalt der Begierden durchsetzen läßt[7]).

Das thierische Begehrungsvermögen (επιθυμητικον) begreift nicht alle Begehrungen in sich, denn es entspringen auch aus der Vorstellkraft Bestrebungen;

5) de Republica IX. S. 257. τριων ονταν τριττων και ηδονων μοι φαινοντων, ενος εκαστυ μια ιδια· επιθυμιαι τε ωσαυτως και αρχαι.

6) Timaeus S. 387, 388. de Republica IX. S. 258. 262.

7) de Republica IV. S. 368 — 370. Timaeus S. 388. Diog. Laert. III. §. 90.

Digitized by Google

sondern nur thierische, die auf die Erhaltung des Körpers und die Fortpflanzung des Geschlechts sich beziehen, und in dem Körper gegründet sind. Da dieses auf sinnlichen Genuß allein eingeschränkt ist, und die Befriedigung desselben äußere Mittel, Vermögen, Geld voraussezt, so nennt Plato dieses Begehrungsvermögen auch das Gewinnsüchtige, Eigennützige (φιλοχρηματον, φιλοκερδες)[8].

Die drei Seelen oder Kräfte sind von einander verschieden. Denn die Erfahrung lehret, daß, wenn ein Mensch von einer gewissen Begierde hingerissen wird, die Befriedigung derselben ihm durch Etwas in seinem Innern verboten wird. Das Begehren und das Verbieten können als entgegengesezte Wirkungen nicht aus einem Vermögen entstehen; sondern das Verbieten ist eine Aeußerung der Vernunft, das Antreiben und Hinziehen auf einen Gegenstand ist die Folge von gewissen Affektionen und Leidenschaften. Das Begehren gehet allezeit auf das Angenehme, es strebt nach Vergnügen. Dadurch unterscheidet es sich von dem Gefühlvermögen, welches sich oft den Begierden widersezt, und wenn sie die Oberhand behalten haben, mit Reue, Unwillen, freiwilligen Entbehrungen das Unrecht bestrafet. Ungeachtet es aber von dieser Seite mit dem Vernunftvermögen einige Aehnlichkeit hat, so ist es doch dieses Vermögen nicht selbst, weil es bei Kindern schon angetroffen wird, ehe noch die Vernunft sich wirksam beweiset. Es ist also ein von beiden verschiedenes Vermögen, es stehet zwischen der Vernunft und dem Begehrungsvermögen mitten inne, und in Kollisionen zwischen beiden nimmt es die Parthie der Vernunft[9].

Dieses

8) de Republica IV. S. 360, 362, 367. IX. S. 257. 258. Phaedo S. 155. Diogen. Laert. III, 90. Timaeus S. 427.

9) de Republica IV. S. 362 — 370.

Digitized by Google

Dieses Begehrungs- und Gefühlvermögen stehet aber mit der vernünftigen Seele in Verbindung. Denn damit wir der Gefühle und Begierden bewußt werden können, müssen sie in das Bewußtsein aufgenommen werden, welches nur der vernünftigen Seele zukommt [10]). Daher können sie als Veränderungen und Beschaffenheiten der eigentlichen Seele angesehen werden, wenn gleich ihre Ursache in dem Körper ist. Sie stehen zweitens in Verbindung mit der Person als handelndem Wesen. Jede Person denken wir als ein identisches Subjekt, welches aber zwei verschiedene Handlungsweisen hat, die vernünftige und die sinnliche, je nachdem sie sich entweder von den sinnlichen Begierden und Gefühlen hinreißen läßt, oder die Vorschrift der Vernunft befolget. Das vernünftige Wesen faßt also alle jene Begierden und Gefühle und das Gesetz der Vernunft in ein Bewußtsein zusammen, jene als Foderungen und Reize, die nicht zu Regeln der Handlungen gemacht werden sollen, diese aber als das einzige Gesetz der Handlungen [11]). Hieraus erhellet also, daß diese Gefühle und Begierden, insofern sie zum Mannichfaltigen des Bewußtseins gehören, und auf die Handlungen des Subjekts Einfluß haben, selbst als Wirkungen und Bestimmungen der eigentlichen Seele anzusehen sind.

Hieraus läßt sich vielleicht ein scheinbarer Widerspruch heben. Plato hielt nämlich, wie wir kurz vorher

10) Timaeus S. 374, 375. Philebus S. 254. de Republ. V. S. 30.

11) de Legibus I. S. 44, 45. τοδε δε ισμεν, ὁτι ταυτα τα παθη εν ἡμιν οἱον νευρα η μηρινθοι τινες ενυσαι, σπωσι τε ἡμας και αλληλαις ανθελκυσιν, εναντιαι ὑσαι, επ' εναντιας πραξεις, ὑ δη διωρισμενη αρετη και κακια κειται, μια γαρ φησιν ὁ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον αει και μηδαμη απολειπομενον εκεινης, ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ἑκαστον.

her gesehen haben, die Brusthöhle und den Unterleib für den Sitz des Gefühl- und Begehrungsvermögens, oder der unvernünftigen Seele. Allein nach einer andern Stelle ist das Rückenmark der Sitz der leztern [12a]). Diese Behauptungen lassen sich nun auf diese Weise vereinigen, daß dasjenige, wovon der Ursprung jener Gefühle und Begehrungen abhängt, in die Brusthöhle und den Unterleib gesezt wird, hingegen das Rückenmark die Bedingungen des Zusammenhangs derselben mit dem vorstellenden Subjekte enthält. Denn so wie die Eindrücke der äußern Gegenstände durch empfindliche und reizbare Theile bis zur Seele fortgepflanzt werden müssen, damit die Seele ihrer bewußt werde, so siehet er eben dieses als eine Bedingung des Bewußtseins der Gefühle und Begehrungen an, welche in dem Innern des Körpers entstehen. Da er nun die Nerven als die Kanäle, durch welche diese Fortpflanzung geschiehet, noch nicht kannte, so schien ihm das Rückenmark, wegen seines lockern und weichen Wesens, und seiner Verbindung mit dem Gehirnmark, wo die vernünftige Seele ihren Sitz hat, wahrscheinlich das tauglichste Organ zur Fortführung der Eindrücke bis zum Sitz des Bewußtseins zu sein. Diese Verbindung der vernünftigen und sinnlichen Seele durch das Gehirn und das Rückenmark verstehet Plato, wie ich glaube, wenn er sagt, in diesem Mark wären die Bande des Lebens, in Vereinigung der Seele mit einem Körper enthalten [12b]).

Dieses Resultat wird noch einleuchtender, wenn man die Allegorie betrachtet, wo die Seele als handelndes Wesen unter dem Bilde eines geflügelten Wagens und

12a) Timaeus S. 395.

12b) Timaeus S. 394. οἱ γαρ τα βια δεσμοι, της ψυχης τῳ σωματι ξυνδεμενης, εν τυτῳ διαδυμενοι κατεργιζον το θνητον γενος. Man vergleiche auch S. 434. und 398.

Digitized by Google

und Fuhrmanns vorgestellt wird. Der Fuhrmann ist die Vernunft oder das vorstellende vernünftige Subjekt; die zwei Pferde sind das Begehrungs- und Gefühlvermögen, von welchen wir eben gehandelt haben. Das lezte ist das edlere von Gestalt, ein Freund der Wahrheit, der Beherrschung der Leidenschaften, der Ehre und der Schamhaftigkeit, und nur durch Vorstellungen und Vorschriften der Vernunft lenksam; das erstere hat nicht den edlen Körperbau, ist ein Freund der Falschheit und der sinnlichen Lust, taub gegen Vorstellungen, und nur durch Peitsche und Sporen in Zaum zu halten[12c]). Diese Bilder enthalten eben denselben Sinn, den er in die oben angeführten und andere Stellen, nur bestimmter und deutlicher, gelegt hatte. Vernunft und Sinnlichkeit sind in der Seele vereiniget; sie machen nur ein Subjekt aus, welches zwei Triebfedern und Bestimmungen zum Handeln hat, ein ursprüngliches, nicht durch Vernunft bestimmtes Streben nach Sinnenlust, und ein durch Vernunft bestimmtes, also erworbenes Bestreben nach dem durch die Vernunft erkannten Besten[13]).

Was Plato über diese Art des Begehrens und Fühlens sagt, betrift also nicht das Begehrungs- und Gefühlvermögen nach seinem ganzen Umfange, sondern nur eine Art desselben. Wir können ihm daher bei dieser Eintheilung nicht weiter folgen, wofern wir alles, was er über Gefühle und Begehrungen sagt, zusammenfassen wollen; und wir werden daher am besten thun, wenn wir die Beobachtungen und Reflexionen über das Vorstellungs- Gefühl- und Begehrungsvermögen

12c) Phaedrus S. 319 — 320. 335, 336 seq.

13) Phaedrus S. 301, 302. ἡμῶν εν ἑκατὸν δυω τινε εσον ἰδεα αρχοντε και αγοντε, οἱν ἑπομεθα ᾗ αν αγωντον· ἡ μεν εμφυτος ὑσα· επιθυμια ἡδονων· αλλη δε, επικτητος δοξα, ὀφιεμενη τυ αριστυ.

gen vollständig zusammenstellen, und dabei die Ordnung befolgen, welche für diese Gegenstände am angemessensten scheint.

I.

Vorstellungsvermögen.

Was Plato unter dem Vorstellungsvermögen verstand, und was er für besondere Vermögen dazu rechnete, und als Bedingungen des Vorstellens in dem Gemüthe selbst annahm, das haben wir in dem ersten Theile ausführlich gezeigt. Hier ist uns nur noch übrig, Platos Gedanken über die äußern Bedingungen des Vorstellens, welche in dem Körperlichen gegründet sind, nebst einigen andern Betrachtungen, die sich auf dieses Vermögen beziehen, aus den Schriften des Plato darzustellen.

Daß die sinnlichen Vorstellungen aus zweierlei Bestandtheilen, einem Eindruck der Gegenstände auf den Körper und einer Veränderung oder Thätigkeit der Seele bestehen, ist oben gezeigt worden. Wie dieser Eindruck vermöge der fünf Sinnenorgane geschehe, dieß muß hier gezeigt werden.

Das Sehen erklärt Plato aus dem Zusammentreffen der äußern Lichtstrahlen von Gegenständen und der innern aus dem Auge. Das Licht ist ein aus den feinsten und reinsten Theilen des Feuers zusammengesezter Körper, welcher daher auch nicht brennt, sondern nur leuchtet. In den Augen ist von diesem Licht auch etwas enthalten, welches wegen seiner Feinheit ausströmet, da hingegen das gröbere Feuer gebunden ist. Wenn nun dieser Lichtstrom mit dem äußern Licht zusammentrifft, so verbinden sich beide mit einander, und an dem Orte der Vereinigung bildet sich in gerader Richtung mit den Augen ein Körper. (Dieser Körper ist wahrscheinlich nichts anders, als das Bild, der

Umriß

Umriß des Körpers.) Da nun beide Bestandtheile ähnlich sind, und einander berühren, so entstehet eine Erschütterung, die von einem Theil zum andern bis zur Seele fortgepflanzt wird. Dann entstehet das Sehen. Diese Veränderung der Seele kann des Nachts nicht entstehen, da das äußere Licht fehlet[14]). Auf eben dieselbe Weise erklärt er durch die Verbindung beider Lichtstrahlen das Sichtbarwerden der Gegenstände auf Spiegeln, und die Farben. Die Farbe ist ein Licht, das aus den Körpern ausströmet, und dessen Bestandtheile dem Gesicht angemessen sind, damit es ein Gegenstand der Empfindung werde[15]). Ich übergehe das übrige dieser Farbentheorie, der es an Deutlichkeit und Wahrheit fehlet, und welche dem Plato nicht einmal ganz eigenthümlich ist, da zum wenigsten der Hauptbegriff von der Farbe dem Empedocles angehöret.

Das Gehör entstehet durch die Luft. Die Erschütterung der Luft, welche durch die Ohren, das Gehirn und das Blut bis zur Seele fortgepflanzt wird, ist der Schall (φωνη). Die Wahrnehmung derselben oder die durch dieselbe bewirkte Veränderung in der Seele ist das Gehör[16]).

Das

14) Timaeus S. 334. Die Verbindung der äußern und innern Lichtstrahlen hieß die Platonische συναυγεια. Pseudo-Plutarch. de Philosoph. decret. IV, 13. Alcinoi Isagoge c. 18.

15) Timaeus S. 335, 336. 382. Verglichen Meno. S. 340, 341.

16) Timaeus S. 381. Deutlicher findet man das in dem Auszug des Timaeus S. 21. Minos S. 125. Charmides S. 139. Pseudo-Plutarch. Philos. Decret. IV. 16. 19. Alcinoi Isagoge c. 19. Die Stelle des Timäus scheint nicht ganz unverdorben zu sein. ὁλως μεν ων φωνης ἀκουειν, την δι' ωτων ὑπ' αερος εγκεφαλου τε και αιματος μεχρι ψυχης πληγην διαδιδομενην. Die richtigere Lesart ist ohne Zweifel die, daß man ὑπ' αερος vor δι' ωτων setzt, welche Veränderung sowohl Ficins Uebersetzung

Das Schmecken entstehet durch die Berührung der Adern der Zunge, welche bis an den Magen (καρδια kann hier wohl nicht das Herz bedeuten) reichen (sind die Adern etwa die Nerven, oder vertreten sie die Stelle der Nerven?). Die Berührung geschiehet durch Feuchtigkeiten, welche die Adern zusammenziehen oder erweitern. Die Haupturſache scheint aber in der Glätte oder Rauhigkeit derselben zu liegen. Was mehr oder weniger zusammenziehet, und rauh ist, giebt den scharfen, herben, bittern, salzigen Geschmack; was hingegen der Natur der Zunge angemessen ist, glatt macht, die Rauhigkeit mildert, das widernatürlich zusammengezogene oder erweiterte in den natürlichen Zustand wieder versetzt, das giebt einen angenehmen Geschmack, und wird süß genennt [17])

Die Gerüche haben keine besondere Gattungen und Benennungen, außer daß man angenehme und unangenehme unterscheidet. Die Adern der Nase sind für die Erde und das Wasser zu enge, für die Luft und das Feuer zu weit. Daher hat man von diesen Elementen keinen Geruch, außer wenn sie durch Feuer oder Wasser aufgelößt sind, oder in Fäulniß übergehen, oder ausdünsten. Die Auflösung der Luft in Wasser (ὁμιχλη) und des Wassers in Luft (καπνος) sind die beiden Stoffe für den Geruch, welche dicker als die Luft und dünner als das Wasser sind. Insofern diese die ganze Höhle vom Kopf bis auf die Gegend des Nabels angreifen und rauh machen, entstehen unangenehme, insofern sie aber auf gelinde Art den natürlichen Zustand wieder herstellen und besänftigen, angenehme Gerüche [18]).

Das

zung, als auch die Stelle des Plutarchs begünstiget. Auch das Folgende scheint verdorben zu sein.

17) Timaeus S. 377 — 379.

18) Timaeus S. 380, 381.

Das Gefühl leitet Plato nicht von der Berührung der auf der Oberfläche verbreiteten Nerven, sondern von den Adern her, welche den Eindruck der Gegenstände durch den ganzen Körper verbreiten [19]). Einige Gefühlvorstellungen, z. B. Wärme, Kälte, Härte, Weichheit, Schwere, Glätte, Rauheit, fieng Plato an aus seiner Theorie von den Elementen zu erklären. [20]) Es ist aber nicht nöthig, diese Versuche ausführlich anzuzeigen, da sie so unvollkommen sind, und Plato, wie mir es scheint, auf diese Gegenstände, welche zu weit von dem Mittelpunkte seiner Philosophie entlegen waren, kein anhaltendes Nachdenken gewendet hat.

Außer den fünf Sinnen, durch welche der Seele von Außen Stoff zu Vorstellungen gegeben wird, scheint Plato noch ein besonderes Vermögen oder Organ für Ahndungen und Wahrsagungen in der Leber angenommen zu haben. Was ihn zu dieser Vorstellung bestimmt habe, läßt sich vielleicht nicht mehr entdecken, wenn nicht der Umstand, daß vielleicht bei den Opferthieren vorzüglich die Leber besichtiget, und aus ihr die Zeichen des Künftigen genommen wurden, Veraulassung dazu gab. Wenn Plato wirklich von der Möglichkeit und Wahrheit der Wahrsagerei und der bedeutenden Träume überzeugt war, wie es wirklich scheint, so konnte er sie doch nicht aus dem Vorstellen und Denken ableiten. Denn der Wahrsagende ist in einem außerordentlichen Zustande.

Kein Mensch empfängt mit Besonnenheit eine wirkliche Weissagung, sondern entweder im Schlafe, wenn die Thätigkeit seiner Vernunft gefesselt ist, oder in Krankheiten, oder in einer Art von Begeisterung und Verrücktheit; und so lange er in diesem Zustande ist, weiß er nicht was ihm geschiehet, und kann weder von dem was ihm erscheint

19) Timaeus S. 404. de Republ. VII. S. 146.
20) Timaeus S. 369 — 374.

scheint noch was er sagt, Rechenschaft geben. Wenn er zu sich selbst kommt, und den Gebrauch der Vernunft wieder erhält, dann erst erinnert er sich dessen, beurtheilet das was ihm durch Ahndung und Begeisterung erschienen ist, und was er durch sie gesprochen hat, und leitet daraus die Anzeigen künftiger Schicksale her.

Die Leber ist nun das Organ dieser Ahndungen und Weissagungen. Wie sie aber in der Leber entstehen, ob sie durch sie selbst erzeugt oder durch die Dämonen in der Leber hervorgebracht werden, darüber hat er sich nicht deutlich erklärt. Doch scheint er in dem Timäus der physischen Erklärung geneigter als der hyperphysischen, da er sagt: Gott gab einem vernunftlosen Theile des Menschen die Mantik. (αφροσυνη ανθρωπινη) [21])

Die Wahrsagerei ist eine Art von Begeisterung; jede Begeisterung aber ist oder scheint eine Art von Verrückung zu sein, weil der Begeisterte auf eine ganz andere Art fühlt, empfindet, begehrt, als nicht begeisterte Menschen [22]). Die Verrückung (μανια) ist aber von gedoppelter Art, eine menschliche und eine göttliche, das heißt, sie wird entweder durch physische Ursachen z. B. Krankheiten, oder durch geistige z. B. durch den Einfluß einer Gottheit, oder durch die Vorstellung erhabener Gegenstände hervorgebracht [23]). Von der göttlichen unterscheidet er vier Arten, nämlich durch den Einfluß des Apoll, Wahrsagerei; durch den Einfluß des Bachus, Begeisterung in den Mysterien und Einweihungen; durch die Musen, dichterische Begeisterung; durch Venus und Amor, die Begeisterung der Liebe. Die lezte ist die edelste und vorzüglichste [24]). Es ist nicht wahrscheinlich, daß Plato

21) Timaeus S. 391. vergliche Epinomis S. 240, 241. Ion. 4ter B S. 187.
22 Phaedrus S. 327, 360.
23) Phaedrus S. 360.
24) Phaedrus S. 360. 315 — 317.

Plato einen reellen Einfluß dieser Götter auf das Gemüth angenommen habe, da er das Daſein dieſer Weſen nicht für ausgemacht, ſondern ſie ſelbſt für Produkte der Einbildungskraft zu haben geneigt war. Dieſes erhellet vorzüglich aus der vierten Art der Liebe, die er weder von Amor noch von Venus, ſondern von gewiſſen in der Natur des Menſchen gegründeten Trieben nach Erkenntniß und Sinnengenuß herleitet. — In der Begeiſterung iſt der Menſch gleichſam in einem paſſiven Zuſtande; ſo ſucht der Dichter nicht Vorſtellungen nach deutlichen gedachten Zwecken und Abſichten hervorzubringen, ſondern er iſt wie eine Quelle, aus welcher ungehindert, was will, hervorſtrömt. Die Begeiſterung theilt ſich andern mit. Die Declamation eines Gedichts verſezt die Zuhörer in einen ähnlichen Zuſtand, als der war, worin der Dichter das Gedicht hervorbrachte [25]).

Da jedes Vermögen ſeinen eignen Trieb und Begierde hat, ſo nimmt Plato auch einen Trieb nach Vorſtellungen an [26]). Da aber das Vorſtellungsvermögen aus Sinnlichkeit und Vernunft beſtehet, ſo giebt es auch einen gedoppelten Trieb, nämlich nach ſinnlichen Vorſtellungen, und nach dem Denken oder der Erkenntniß. Jener gehet auf das Einzelne, Individuelle; dieſer auf das Allgemeine, die Regeln des Einzelnen. Dieſer iſt eigentlich das was man Philoſophie nennt. Jener heißt Philodoxie und bekommt nach Verſchiedenheit der Gegenſtände verſchiedene Benennungen [27]).

Zur Vernunfterkenntniß oder zum Denken reizen ſchon einige ſinnliche Vorſtellungen. Wenn nämlich die Sinne die Gegenſtände mit gewiſſen entgegengeſezten Beſchaffenheiten darſtellen, ſo wird der Verſtand zur Thätigkeit gereizt, um das Weſen der Beſchaffenheit zu

25) de Legib. IV. S. 191. Io S. 187, 188.
26) de Republic. IX. S. 257, 258.
27) de Republica V. S. 66. 56, 57.

bestimmen. Es erscheint uns z. B. ein Gegenstand groß, aber zugleich in gewisser Rücksicht klein. Hier fragen wir uns selbst: was ist groß, was ist klein, da die Anschauung dieses unbestimmt gelassen hat. Eben so ist es mit den Vorstellungen von einen harten und weichen, schweren und leichten Sache [28]).

Was aber die Thätigkeit der Vernunft am meisten weckt, ist die reine Liebe oder das Wohlgefallen am Schönen. Denn das Schöne ist der einzige Gegenstand einer Anschauung, welcher der Idee der Schönheit entspricht und zugleich Verlangen und Liebe einflößt. Weisheit und Tugend kann gar nicht angeschauet werden. Die anschauliche Schönheit nun reizt den Verstand, die Form von der Materie zu unterscheiden und auf diese Weise die Idee der absoluten Schönheit in das Bewußtsein zurückzurufen und zu beleben. Der Uebergang von einer Idee zur andern ist alsdann leicht. — Den Trieb der Seele, sich von dem Sinnlichen zu dem Uebersinnlichen zu erheben, nennt Plato durch eine Metapher die Flügel der Seele, welche durch die reine Liebe zum Schönen wachsen und gestärkt, durch den Gang zum Sinnengenuß aber geschwächt oder gar abgestoßen werden [29]).

Nichts verhindert die Entwickelung und Ausbildung des Denkvermögens mehr als der Hang zu Sinnlichkeit, und die unmäßige Befriedigung der thierischen Begehrungen. Die Seele wird dadurch gleichsam wie mit Nägeln an den Körper geheftet, daß sie sich nicht von dem Irrdischen losreißen kann [30]).

II.

Gefühlvermögen.

Wir fassen hier alles dasjenige zusammen, was Plato über die Gefühle, als eine besondern Art von Ver-

28) de Republica VII. S. 144 — 147.
29) Phaedrus S. 341. 328, 329, 324, 320.
30) Phaedo S. 150, 151, 188. de Republ. IX. S. 239.

Veränderungen des Gemüths, mit viel Scharfsinn und Beobachtungsgeist gesagt hat. Die Gefühle kommen zwar unter keinem Gattungsnamen vor; da er aber doch viele Sätze über Lust und Unlust aufstellt, die sich auf beide Arten beziehen, so hielten wir es für zweckmäßig, den allgemeinen Ausdruck Gefühle zu gebrauchen.

Lust und Unlust (ἡδονη, λυπη) sind einander entgegengesezte Zustände. Zwischen beiden ist aber ein mittlerer Zustand, da man weder Lust noch Unlust empfindet, (το μητε χαιρειν μητε λυπεισθαι) der, wenn er auf das Gefühl der Lust folgt, Unlust, und nach dem Gefühl der Unlust Vergnügen scheint. Allein dieser Zustand ist von den beiden vorhergehenden sehr verschieden. Denn Lust und Unlust sind beides Veränderungen des Gemüths, die Seele ist in Bewegung, dieser Zustand hingegen ist mit Ruhe und Unthätigkeit des Gemüths (ἡσυχια) verbunden [31]).

Gefühle sind also Veränderungen (κινησις) oder wechselnde Bestimmungen des Gemüths (γενεσις) [32]). Das Gemüth muß selbst afficieret werden, damit Bewußtsein entstehet; als Veränderungen, deren man sich bewußt ist, heißen Gefühle auch επιςημαι [33a]). Aber die Gefühle sind keine Vorstellungen. Plato unterscheidet sie zum wenigsten von denselben, ob er gleich das Unterscheidungsmerkmal nicht angiebt [33b]). Er unterscheidet aber wie, bei den Vorstellungen das Gefühl, das Objekt und Subjekt desselben [33c]). Jedes Gefühl der Lust und

 Unlust

31) de Republica IX. S. 263, 264. το γε ἡδυ εν ψυχη γιγνομενον και το λυπηρον, κινησις τις αμφοτερων εσον — το δε μητε λυπηρον, μητε ἡδυ — ἡσυχια μεντοι και εν μεσω τυτοιν εφανη αρτι.

32) de Republica IX. S. 264. Philebus S. 294. 296.

33a) Timaeus S. 376, 377. Philebus S. 254, 255, 321.

33b) Philebus S. 264. ἑπεται μην ταυταις ἡδονη, και λυπη πολλακις. αληθει και ψευδει δοξη λεγω.

33c) Philebus S. 261.

Digitized by Google

Unluſt iſt aber an ſich ohne Grenzen, denn es giebt kein Vergnügen, über welches man nicht noch ein größeres oder kleineres denken könnte, und ſo auch mit der Unluſt. Die Gefühle gehören alſo zu dem Unbeſtimmten, Beſtimmbaren (απειρον). Grenzen und Grade ſind nicht weſentlich in ihnen gegründet, ſondern werden durch etwas Anderes beſtimmt und mit ihnen verbunden [34]). Plato betrachtet hier die Gefühle als etwas Gegebenes nur ihrem Stoffe nach. Hätte er ſie als Affectionen, die das Afficirt werden und das Verbinden der Vorſtellkraft begleiten, unterſucht, ſo würde er gefunden haben, daß ſie eben ſo wenig als Empfindungen ohne einen beſtimmtem Grad denkbar ſind. Hierzu kommt noch, daß Plato die Gefühle in Rückſicht auf die Moral und das höchſte Gut betrachtet, wo ſie freilich nicht anders als Etwas, das durch Geſetze der Vernunft beſtimmt werden muß, angeſehen werden können.

Die Urſachen der Gefühle ſind theils in dem Körper, theils in der Seele gegründet. Jede Veränderung in empfindbaren (oder reizbaren) Theilen des Körpers kann Gefühl werden. Empfindbare Theile ſind diejenigen, welche der Eindrücke leicht empfänglich ſind, und ſie einem Theil nach dem andern überliefern können, daß ſie zu dem Beſitz des Bewußtſeins gelangen. Wenn nun in dieſen Theilen eine gewaltſame Bewegung hervorgebracht wird, welche der Natur nicht angemeſſen iſt, ſo entſtehet Schmerz; iſt ſie aber der Natur angemeſſen, ſo folgt darauf Vergnügen. Eine zu ſchwache Berührung dieſer Theile wird nicht bis zum Bewußtſein fortgepflanzet, und die Seele empfängt kein Gefühl (αναισθησια). Oder mit andern Worten: die Stöhrung der Einheit und der Harmonie des Mannichfaltigen in dem animaliſchen Körper iſt der Grund der Unluſt, und die Wiederherſtel-

34) Philebus S. 242.

herstellung derselben ist die Ursache der Lust [35]). So ist mit dem Sehen kein Gefühl verbunden, weil die Augen den Eindruck leicht aufnehmen, obgleich hieraus die meisten und klärsten Anschauungen entspringen. Wenn grosse Theile des Körpers, welche den einwirkenden Gegenständen nicht ohne Widerstand nachgeben, widernatürlich verändert werden, so entstehet Schmerz; sind sie aber in ihren natürlichen Zustand wieder versezt, so folgt angenehmes Gefühl. Durst und Hunger sind Stöhrungen der Harmonie in der Natur, denn es fehlt etwas; hiermit ist Schmerz, so wie mit dem Essen und Trinken Vergnügen verbunden, weil durch dieselbe die Leere ausgefüllt, der Mangel ersezt wird. Wenn die Ausleerung und Absonderung nach und nach und in kleiner Quantität, die Ausfüllung aber auf einmal und in großer Quantität erfolgt, so wird Vergnügen aber kein Schmerz erzeugt, weil die Ausleerung ohne Bewußtsein geschiehet. Das Gegentheil erfolgt, wenn ein Theil auf einmal aus seinem natürlichen Zustande gesezt, aber nur nach und nach wieder hergestellet wird, z. B. wenn Theile geschnitten oder getrennt werden, dann erfolgt kein Vergnügen sondern nur Schmerz [36]).

Jede Befriedigung eines Triebes oder einer Begierde gewähret Vergnügen, die Nichtbefriedigung aber Mißvergnügen [37]). Daher ist auch schon mit der Thätigkeit der Seelenkräfte Vergnügen verbunden, z. B. mit dem Vorstellen, Denken, dem Bestimmtwerden durch die praktische Vernunft [38]). Die Seele kann sich die Befriedigung

35) Philebus S. 250. της μεν ἀρμονιας λυομενης ἡμιν εν τοις ζωοις, ἁμα λυσιν της φυσεως και γενεσιν αλγηδονων εν τῳ τοτε γιγνεσθαι χρονῳ — παλιν δε ἀρμοττομενης τε και εις την αὐτης φυσιν αποιησης, ἡδονην γιγνεσθαι λεκτεον. S. 251. Timaeus S. 376.

36) Timaeus S. 376, 377.

37) de Republica VIII. S. 219.

38) Philebus S. 211. de Republ. IX. S. 257. 259.

digung einer Begierde als möglich oder nicht möglich vorstellen; hieraus entspringt ein Vorgefühl der Lust oder Unlust, (προχαιρειν, προλυπεισθαι) welches ein blos geistiges Gefühl ist [39]).

Hieraus ergiebt sich, daß es zwei Arten von Gefühlen giebt, körperliche und geistige, wenn man nämlich auf ihren Ursprung siehet. Zu den geistigen gehören alle Anticipationen der Lust und Unlust, und die moralischen Gefühle. Die aus dem Körper entspringenden angenehmen Gefühle sind meistentheils von der Art, daß sie auf vorhergegangene unangenehme Gefühle folgen, wie wir vorher gesehen haben. Die körperlichen Gefühle entspringen zum Theil aus den zwei Vermögen der unvernünftigen Seele, dem επιθυμητικον und θυμοειδες, nämlich Gefühle körperlicher Lust, und die Gefühle der Stärke, des Muths, Stolzes, Ehrgeitzes [40]). Es ist aber noch zu bemerken, daß körperliche und geistige Gefühle etwas Gemeinsames haben müssen, ob sie gleich durch ihren Ursprung verschieden sind. Denn sonst würden sie nicht unter eine Gattung gehören. Dieses gilt auch von den folgenden Arten.

Die Gefühle sind entweder wahr oder falsch, eben so wie Vorstellungen und Wahrnehmungen, durch welche die geistigen Gefühle bestimmt werden. So wie die Vorstellungen falsch sind, wenn sie auf einen andern Gegenstand, als auf den sie sich beziehen, wahr hingegen, wenn sie auf diesen und keinen andern Gegenstand bezogen werden, so sind auch die Gefühle wahr oder falsch, je nachdem sie durch die Vorstellung auf ihr Objekt bezogen

39) Philebus S. 251. τιθει τοινυν αυτης της ψυχης κατα το τυτων των παθηματων προσδοκημα, το μεν προ των ηδεων ελπιζομενον, ηδυ και θαρραλεον· το δε προ των λυπηρων, φοβερον και αλγεινον S. 266. de Republ. IX. S. 265.

40) Philebus S. 211. 277. 315. de Republica IX. S. 265. 268 — 270.

Digitized by Google

gen oder nicht bezogen werden. Man kann Luſt über etwas empfinden, was nicht war, nicht iſt, und nicht ſein wird; und dann iſt das Gefühl grundlos und falſch. Von der Art iſt z. B. das Gefühl, wenn ſich jemand einbildet, er beſitze einen großen Schatz, und ſich deshalb große Glückſeligkeit träumet [41]). Daß es falſche Gefühle giebt, erhellet aber daraus. Ein großer Theil des menſchlichen Lebens beſtehet aus Hoffnungen und Erwartungen. Nur allein der Rechtſchaffene, der Gott zum Freunde hat, kann ſich verſprechen, daß ſeine Hoffnungen in Erfüllung gehen werden; ſeine Hoffnungen ſind gegründet und ſeine Gefühle wahr, falſch aber die des Unſittlichen [42]). Auch daraus folgt ihre Wirklichkeit, daß es angenehme und unangenehme Empfindungen giebt, die man böſe nennt. Sie können das nur inſoferne ſein, als ſie falſch, grundlos ſind [43]). — Auch wahre Gefühle können auf gewiſſe Art verfälſcht werden; wenn man nämlich angenehme den unangenehmen und unangenehme den angenehmen entgegenſtellt und unter einander vergleicht. Denn alsdann ſcheint das Vergnügen im Gegenſatz des Schmerzens, und dieſer im Gegenſatz des Vergnügens größer zu ſein, als ſie wirklich ſind. Durch die Vergleichung kommt alſo in die Gefühle ein Zuſatz, der aber als blos ſcheinbar und grundlos von dem wahren Inhalt abgezogen werden muß. Eben dieſelbe Täuſchung entſtehet, wenn man aus Schmerz und Vergnügen in einen gleichgültigen Zuſtand übergeht. In jenem Falle wird dieſer Zuſtand für Vergnügen, in dieſem für Schmerz gehalten [44]). — In Anſehung der falſchen

41) Philebus S. 260 — 267. S. 268. ὡς ἡν μεν χαιρειν οντως αει τῳ τοταραπαν ὁπωσιν και εικη χαιροντι, μη μεντοι.

42) Philebus S. 267, 268.

43) Philebus S. 269.

44) Philebus S. 270 — 272. S. 271. νυν δε γε αὐτοιν (λυπαι, ἡδονοι) δια το τοιοῦδε τε και εγγυθεν ἑκατοτε μεταβαλλομενα θεωρεισθαι, και ἁμα τιθεμενα παρ' αλληλας, αἱ μεν ἡδοναι παρα το λυπηρον μειζους φαινονται και σφοδροτεραι, λυπαι

falschen Gefühle muß aber noch bemerkt werden, daß die Seele bei falschen eben so viel empfindet, als bei wahren; der Unterschied beruhet nur darauf, daß die lezten dem Objekt angemessen, jene aber nicht angemessen sind [45]).

Die Gefühle sind entweder rein oder gemischt. Reine Gefühle sind diejenigen, wo die Lust nicht mit Unlust, und die Unlust nicht mit Lust versezt ist; gemischt, wo beide in einander eingreifen und so genau verwebt sind, daß sie nur in Gedanken getrennt werden können, z. B. das Jucken, der Kitzel. In dieser Mischung sind die entgegengesezten Gefühle entweder einander gleich oder ungleich; z. B. in dem Jucken ist mehr Schmerz als Vergnügen, in dem Kitzel aber mehr Vergnügen als Schmerz. Je nachdem nun Lust oder Unlust überwiegend ist, wird das gemischte Gefühl Lust oder Unlust genennet [46]).

Die gemischten Gefühle bestehen entweder aus blos körperlichen oder blos geistigen oder aus körperlichen und geistigen Gefühlen zugleich. Ein Beispiel von dem erstern ist, wenn jemand zugleich Wärme und Kälte empfindet, und des einen Gefühls los zu werden, das andere aber fest zu halten sucht [47]). Der dritte Fall findet bei dem Begehren statt, wenn in dem Körper ein Bedürfniß, und in der Seele das Begehren nach Befriedigung desselben ist. Wenn sich die Seele die Befriedigung als möglich vorstellt, so entstehet ein Vorgefühl des Vergnügens; stellt sie sich aber die Unmöglichkeit derselben vor, so entstehet ein Vorgefühl der Unlust. Auf diese Art kann also Lust und Unlust oder auch eine gedoppelte Unlust, davon die eine in dem Körper, die andere in der Seele gegründet ist, in ein Gefühl zusammen schmelzen [48]). — Die geistigen gemischten Gefühle sind sehr

λυπαι δ'αυ δια το παρ' ηδονας, τ'ιναντιον επιναις. de Republica IX. S. 265, 266.

45) Philebus S. 261.

46) Philebus S. 281.

47) Philebus S. 280. de Republ. IX. S. 265.

48) Philebus S. 282. 259.

Digitized by Google

sehr zahlreich. Unter andern gehören dahin Zorn, Furcht, Sehnsucht, Thränen, Liebe, Eifersucht, Neid und dergleichen. Man weint in Trauerspielen, und empfindet dabei Wonne. Auch das Lachen in Lustspielen ist ein gemischtes Gefühl. Da dieses noch nicht sogleich einleuchtet, so müssen wir es analysiren [49]).

Neid, Schadenfreude (φθονος· ich finde keinen recht passenden Ausdruck, um den Inhalt dieses Worts vollständig zu bezeichnen) ist Vergnügen über das Uebel oder Unvollkommenheit des Nächsten. Unvollkommenheit und Verdorbenheit entspringt aus dem Mangel Selbstkenntniß. Selbstkenntniß und der Mangel an derselben hat dreierlei zum Gegenstande, Seele, Körper, Vermögen. Es giebt Menschen, welche sich für reicher, stärker und schöner halten, als sie sind. In Ansehung des ersten bilden sich die meisten Menschen ein, sie seien vollkommener, weiser, tugendhafter als andere, und aus Selbstdünkel und Selbstlüge machen sie sich einander ihre Vollkommenheiten streitig. Dieser Selbstdünkel ist nun unstreitig ein Uebel, eine Unvollkommenheit. Findet sich derselbe bei Menschen, welche viel Stärke und Gewalt besitzen, so ist er schädlich und verderblich, und er ist ein Gegenstand des Hasses; bei schwachen Menschen hingegen, welche nicht schaden, und wenn sie ausgelacht werden, sich nicht rächen können, ist er ein belachenswerther Gegenstand. — Schadenfreude ist Vergnügen über das Böse der Freunde. Nun lachen wir aber über die eingebildete Weisheit, Schönheit u. s. w., wenn sie unschädlich ist. Jede Unvollkommenheit, dergleichen auch jener Selbstdünkel ist, verursacht Mißvergnügen. Wenn wir also über die Thorheiten der Freunde lachen, so haben wir ein Gefühl, welches aus Lust und Unlust zusammengesezt ist. — Diese gemischten Gefühle kommen nicht nur auf dem Theater, sondern auch in dem großen Drama, dem menschlichen Leben, vielfältig vor [50]).

49) Philebus S. 283, 284.
50) Philebus S. 284 — 288.

Es giebt aber auch reine Gefühle. Plato schränkt sich hier nur auf die angenehmen Gefühle ein. Reine angenehme Gefühle finden nämlich statt a) wenn auf ein Bedürfniß, das man nicht empfunden hat, Befriedigung folgt, deren man sich bewußt ist [51]). b) bei Anschauung schöner Gestalten, Töne und Farben. Diese Objekte sind nicht etwa wegen eines Verhältnisses zu andern Dingen sondern an und für sich schön, und gewähren ein reines Vergnügen, welches von ganz anderer Art ist, als das durch Veränderungen des Körpers entstandene [52]). Hieher kann man auch noch die angenehmen Gerüche rechnen, ob sie gleich den vorigen an Würde nicht gleich kommen, weil ein unangenehmes Gefühl mit ihnen nicht nothwendig verbunden ist [53]). c) beim Vorstellen und Denken, in so fern diese Thätigkeiten keine Bedürfnisse, zum wenigsten keine schmerzhaften, voraussetzen. Auch der Verlust der Vorstellungen oder Kenntnisse durch das Vergessen ist mit keinem unangenehmen Gefühl verknüpft. Es ist zwar zuweilen unangenehm, wenn man sie vermißt; aber dieses unangenehme Gefühl haftet nicht an dem Vergessen selbst, sondern entspringt nur aus der Reflexion und dem Urtheil in Beziehung auf den Gebrauch. Auch aus dem Grunde muß das Vorstellen und Denken ein reineres Gefühl gewähren, weil sie Befriedigungen eines natürlichen Triebes der Seele sind, und die Seele nebst ihren Thätigkeiten und Wirkungen den Dingen an sich näher kommt als der Körper. Jede der Natur angemessene Befriedigung ist aber mit einem angenehmen Gefühl verbunden, das Denken muß also das reinste Vergnügen gewähren [54a]). Da es nun

51) Philebus S. 290. και ὅσα τας ενδειας αναισθητως εχοντα και αλυπως, τας πληρωσεις αισθητας και ἡδειας καθαρας λυπην παραδιδωσι.

52) Philebus S. 290, 291. ταυτα γαρ ικ ειναι προς τι καλα λεγω, καθαπερ αλλα, αλλ' αει καλα καθ' αὑτα πεφυκεναι, και τινας ἡδονας οικειας εχειν, ἡδεν ταις των κινησεων προσφερεις.

53) Philebus S. 291.

54a) Philebus S. 291, 292. de Republica IX. S. 267, 268.

Digitized by Google

nun reine Gefühle giebt, so ist die Behauptung derjenigen falsch, welche sagen es gebe kein eigentliches Vergnügen, sondern nur das Aufhören des Schmerzes werde dafür angesehen [54b]).

Die Gefühle sind dem Grade nach stark oder schwach. Starke Gefühle sind diejenigen, welche auf sehr starke Begierden folgen. Von dieser Art sind die körperlichen Gefühle. Den höchsten Grad erreichen sie in Krankheiten des Körpers und der Seele, z. B. in Fiebern und bei einem unmäßigen Hang zur Wollust. Denn Menschen, die sich beherrschen, mäßigen und schränken ihre Begierden ein; die Sklaven der Sinnlichkeit aber lassen ihnen vollen Lauf. Die stärksten Gefühle finden sich also bei Unvollkommenheit des Körpers und der Seele. Und von dieser Art sind zum Theil die gemischten Gefühle, z. B. die auf Jucken und Kitzel entstehen [55]). Die starken Gefühle sind unmäßig, die nicht starken gemäßigt, das heißt die lezten stehen unter dem Einfluß einer bestimmenden Ursache, die ersten sind durch nichts bestimmt, und gehören in so fern unter das Geschlecht der rohen unbestimmten und ungebildeten Materie [56]).

Es fragt sich jezt, welche angenehmen Gefühle haben einen größern Anspruch auf Wahrheit, die starken oder die reinen? Es ist einleuchtend, daß ein reines Vergnügen, obgleich von einem niedern Grade, ein wahreres Vergnügen ist, als ein großes, dem aber ein hoher Grad von Unlust zugesezt ist. So ist es auch mit den Farben. Ein wenig Weißes ohne allen fremden Zusatz ist mehr weiß als die größte Quantität desselben, wo aber viele fremde Farben zugemischt sind [57]).

Hieraus läßt sich leicht die Frage beurtheilen: welche angenehme Gefühle den Vorzug verdienen. Diejenigen Menschen, welche blos nach Genuß und Erwerb streben, bleiben auf der untersten Stufe der Mensch-

54b) Philebus S. 274 — 276.
55) Philebus S. 277 — 280.
56) Philebus S. 292.
57) Philebus S. 293, 294.

Digitized by Google

heit stehen; ihre Blicke sind wie bei den Thieren auf die Erde geheftet; Essen und Trinken und Befriedigung des Geschlechtstriebes füllt ihr ganzes Leben aus. Diese Menschen schmecken nie ein reines und dauerhaftes Vergnügen. Ihre angenehmen Gefühle sind nur Schattenbilder, Vergnügen mit Schmerzen gepaaret. — — Die angenehmen Empfindungen derjenigen, welche nach Befriedigung des Ehrgeitzes, Herrschsucht oder Rachbegierde streben, ohne der Vernunft Gehör zu geben, sind von den vorigen nicht verschieden. Nur diejenigen Menschen, welche nach Erkenntniß streben, und die Vernunft über alles schätzen, besitzen die eigentlichen wahren angenehmen Empfindungen. Die Vernunft führt alsdann die Regierung, alle übrigen Kräfte thun unter ihrer Leitung ihre Pflicht. Aus jedem Vermögen der Seele entspringen die angemessensten und wahresten angenehmen Empfindungen. Denn mit der Thätigkeit der Vernunft lassen sich nicht alle angenehmen Gefühle vereinigen, sondern nur die nothwendigen, reinen, mit Gesundheit, Mäßigkeit, Selbstbeherrschung und jeder Tugend vereinbare Vergnügen [58]).

Dieß ist das Wesentlichste aus der Theorie des Plato über die Gefühle. Es kommen zwar noch einige zerstreuete Gedanken über das moralische und ästhetische Gefühl vor, sie gehören aber nicht hierher, weil sie Plato mehr in Rücksicht ihrer Folgen und Wirkungen als ihres Grundes betrachtet. Nur soviel verdient noch bemerkt zu werden, daß Plato ohne Zweifel der erste Denker ist, welcher auf den Unterschied des ästhetischen Gefühles von andern, der in der Reinheit bestehet, aufmerksam machte. Dieser Unterschied ist aber noch nicht entwickelt und bestimmt genug angegeben. So viel siehet man wohl, daß er Form und Stoff unterscheiden will, und durch die Vorstellungen der Form die reinen ästhetischen Gefühle entstehen läßt. Allein Farben und Töne gehören nicht zur Form der Gegenstände. Auch dadurch scheint

58) de Republica IX. S. 267 — 270. Philebus S. 315.

scheint Plato diese Gefühle von andern zu unterscheiden, daß er sie für blos geistige hält, und den Grund der Lust und Unlust nicht in der Veränderung und Bewegung des Körpers (κινησις) sezt. [59]). Dieß ist, wie mich dünkt, der Sinn der etwas dunkeln Stelle.

Ich muß hier noch etwas über einen scheinbaren Widerspruch des Plato sagen, indem er nämlich das Denken als einen Zustand betrachtet, wo das Subjekt weder ein Gefühl der Lust noch der Unlust empfindet, und doch an andern Orten das Denken und Vorstellen überhaupt für die Quelle des reinsten Vergnügens hält. Diese Schwierigkeit ist leicht zu heben. Denn in dem Philebus war es blos Hypothese, daß das Denken mit gar keinem Gefühle zusammenhänge [60]). Wenn er aber gleich aus dem Denken Gefühle ableitet, so muß er sie doch für eine Folge von Vereinigung des Denkvermögens mit der Sinnlichkeit angesehen haben. Daher spricht er auch Gott als einer reinen Intelligenz alles Gefühl der Lust und Unlust ab. Das moralische Gefühl, welches aus der Vernunft entspringt, äußert sich durch gewisse Veränderungen in dem Körper, vorzüglich in der Brust. — Eigentlich sagt Plato nur so viel: mit dem Denken ist weder Lust noch Unlust verknüpft; und daher ist es kein Widerspruch, wenn er diese Gefühle der Gottheit abspricht, der menschlichen Seele aber beileget.

III.

Begehrungsvermögen.

Begehren (επιθυμειν, θελειν, βουλεσθαι) heißt so viel als nach einem Gegenstande hinstreben, oder den Gegenstand sich nähern, oder sich selbst zusagen, und erlauben, daß etwas geschehe, oder eine Befriedigung gegeben werde. Diese Handlung der Seele hat also Aehnlichkeit mit dem Bejahen. Dem Begehren ist das Verabscheuen entgegengesezt, welches so

59) Philebus S. 290, 291. Siehe oben das Citat 52).

60) Philebus S. 253. verglichen Phileb. S. 291. de Republ. IX. S. 257. 259. 262.

Digitized by Google

viel ist, als sich etwas versagen, von sich etwas zurückstoßen [61]). Das Vermögen der Seele, wodurch wir begehren oder verabscheuen, ist das Begehrungsvermögen, welches bei dem Plato unter verschiedenen Benennungen vorkommt, z. B. επιθυμητικον, επιθυμια, εφως, βυλησις [62]). In diesem Begriff faßt Plato sowohl das Wollen als auch das Begehren, sowohl das sinnliche als das vernünftige, zusammen, welches er auch nicht allezeit unterscheidet.

Jedes Begehren ist auf einen Gegenstand gerichtet. Nun begehret aber niemand etwas, was er schon ist, oder hat, oder besitzt. Das Begehren gehet also auf das was nicht gegenwärtig ist, was fehlet. Es setzt also einen Mangel, ein Bedürfniß (κενωσις) voraus, und die Erfüllung, oder Befriedigung desselben (πλησωσις) ist der Gegenstand des Begehrens [63]). Mit andern Worten: das Gute unaufhörlich zu besitzen, zu erhalten, und das Böse zu entfernen, ist allgemeiner Gegenstand und ein Naturgesetz des Begehrens. Niemand ist mit Willen unvollkommen, keiner wünscht das Böse oder Unvollkommene, sondern das Gegentheil [64]).

Die Begehrungen stehen mit den Gefühlen in einem bestimmten Zusammenhange. Denn das Bedürfniß, wenn es empfunden wird, verursacht ein unangenehmes Gefühl, und aus der Befriedigung desselben entstehet Lust, so wie aus der Nichtbefriedigung Unlust [65]).

Das

61) de Republica IV. S. 362. αει την τυ επιθυμουντος ψυχην υχι η τοι εφιεσθαι φησεις εκεινυ ὑ αν επιθυμη, η προσαγεσθαι, τυτο ὑ αν βυλητα οι γενεσθαι; η ου καθοσον εθελει τι οι πορισθηναι, επινευειν τυτο προς αὐτην, ὡσπερ τινος ερωντος, επορεγομενην αυτυ της γενεσεως. — τι δε, το αβυλειν, και μη εθελειν, μηδ' επιθυμειν, ικ εις το απωθειν και απελαυνειν απ' αυτης, και εις ἁπαντα τἀναντια φησομεν (θετεον).

62) de Republic. IV. S. 362. Symposium S. 235.

63) Symposium S. 224, 225. Philebus S. 256, 257.

64) Meno S. 342, 343. Protagoras. S. 186. Hipparchus. S. 259, 260. Symposium. S. 234.

65) Philebus S. 259. 282.

Digitized by Google

Das Begehren ist in Ansehung des Gegenstandes von gedoppelter Art. Der Gegenstand ist nämlich das Angenehme, Sinnengenuß, oder das eigentliche Gute, insofern dieses von der Vernunft gedacht wird. Beide Arten unterscheidet Plato durch besondere Benennungen. Das erste nämlich ist επιθυμια, sinnliches Begehren; das zweite βουλησις, das vernünftige oder durch die Vernunft bestimmte Begehren [66]).

Das sinnliche Begehren gehet auf Vergnügen der Sinne; es ist uns gegeben, angeboren, also instinktartig [67]). Der Grund desselben ist nun die dritte Seele, das επιθυμητικον, von dem wir oben gehandelt haben. Dieses ist nämlich die Quelle von den Begierden nach Nahrungsmitteln und Fortpflanzung des Geschlechts. Diese sind nothwendige Begierden, insofern sie zur Erhaltung des Körpers unentbehrlich und von der Art sind, daß wir sie auf keine Weise abweisen oder ablegen können. Nicht immer bleibt aber dieses Begehrungsvermögen oder Trieb in diesen Schranken, sondern verlanget oft Befriedigungen, welche nicht den Zweck der Erhaltung haben. Diese Begierden heißen nicht nothwendige (μη αναγκαιαι) Begierden [68]). Eine andere Art von sinnlichen Begehrungen ist das Streben nach Ehre, Herrschaft, Sieg, welches durch das θυμοειδες bestimmt wird [69]). (Man sehe weiter oben). Alle diese Begehrungen sind für ein vorstellendes Wesen, das mit einem vergänglichen Körper verknüpft ist, nothwendig [70a]). — Hier muß nur noch bemerkt werden, wie Plato die Entstehung

66) Charmides S. 137. αλλ' επιθυμια τις σοι δοκει ειναι, ητις ηδονης μεν ηδεμιας εστιν επιθυμια — ηδε μην βουλησις, ἡ μεν αγαθον μεν ηδεν βουλεται. — Definition. S. 293. Phaedrus S. 301. ἑκατερω δυω τινε εσον ιδεα, αρχοντε και αγοντε, οιν επομεθα; ἡ αν αγητον· ἡ μεν εμφυτος ουσα επιθυμια ηδονων· αλλη δε επικτητος δοξα, εφιεμενη του αριστου. Timaeus S. 427.

67) Phaedrus S. 301.

68) de Republica VIII. S. 213, 214.

69) de Repub. IX. S. 257, 258.

70a) de Legib. V. S. 215.

Digitized by Google

ſtehung dieſer Begierden erkläret. Wenn einer dürſtet, ſo hat er ein Bedürfniß, dem er abzuhelfen, einen Mangel, den er auszufüllen ſuchet. Die Begierde gehet alſo auf Befriedigung, das Gegentheil des Bedürfniſſes. Jezt fragt ſich, was iſt dasjenige in dem Menſchen, welches das Mittel der Befriedigung beſtimmet? Der Körper kann das nicht ſein, denn in demſelben iſt das Bedürfniß; die Befriedigung aber erfodert das Gegentheil.

Es bleibt alſo nichts übrig, als daß die Seele vermittelſt der Erinnerung das Mittel der Befriedigung beſtimme. Und daraus folget, daß eigentlich die Seele der Grund alles Begehrens und das Princip des Lebens iſt [70b]). Alſo vermittelſt der Präexiſtenz der Seele wird die Möglichkeit des Begehrens erkläret. Die Seele erinnert ſich des ehemaligen Genüſſes und der Mittel deſſelben, ſie ruft ſie bei wieder eintretendem Bedürfniß ins Gedächtniß zurück. Allein wie ſoll das erſte Begehren erkläret werden? Dieſe Erklärung ſezt alſo, anſtatt eine befriedigende Antwort auf die Frage von der Möglichkeit des Begehrens zu geben, die Frage nur weiter zurück.

Das vernünftige Begehren iſt das durch die Vernunft beſtimmte Begehren, oder das Streben nach dem durch die Vernunft beſtimmten Guten [71]). Als vernünftige Weſen unterſcheiden die Menſchen den Zweck von den Mitteln, und ſie wollen die Mittel um des Zweckes willen. Die Vernunft beſtimmt aber einen oberſten Zweck, auf welchen alles bezogen, und dem alles untergeordnet wird. Dieſes iſt das oberſte, abſolute Gut; alles übrige iſt nur in Beziehung auf das oberſte Gut, als Mittel gut [72]). Die Unterſuchung über das Weſen des höchſten Gutes gehört nicht hieher ſondern in die praktiſche Philoſophie. Wir bemerken nur ſo viel, daß nach

70b) Philebus S. 257, 258. την ψυχην αρα της πληρωσεως εφαπτεσθαι λοιπον τη μνημη.

71) Definit. S. 293. βουλησις, εφεσις μετα λογου ορθου· ορεξις ευλογος· ορεξις μετα λογου κατα φυσιν.

72) Gorgias S. 46 — 48. Lyſis S. 243 — 245. Symposium S. 234. Meno S. 342, 343.

Digitized by Google

nach dem Plato das höchste Gut in der absoluten Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit mit der Glückseligkeit vereinigt bestehet, daß das Streben nach dem Besitz dieses dreifachen Gutes die edele oder himmlische Liebe heißt.

Das vernünftige Begehren unterscheidet sich außer dem Gegenstande auch dadurch von dem sinnlichen, daß dieses angeboren, jenes aber erworben ist [73]). Das sinnliche äußert sich sogleich nach der Geburt, das vernünftige setzt aber den Gebrauch und die Thätigkeit der Vernunft voraus.

Die Menschen begehren nur allein das Gute. Insofern ist alles, was begehret wird, gut, es sei wirklich oder scheinbar. Hier bemerkt aber Plato einen wichtigen Unterschied, der auf seine praktische Philosophie von großem Einfluß ist. Ein Gegenstand ist nämlich entweder deswegen gut, weil er begehret, oder mit andern Worten, weil er geliebt wird, oder er wird begehret, weil er gut ist, das heißt, der Grund, daß ein Gegenstand begehret wird, liegt entweder in dem Gegenstande, oder in dem Begehrenden. So wird Heiligkeit, (Gerechtigkeit, ὅσιον) geliebt, weil es die Heiligkeit ist; andere Gegenstände sind nur deshalb geliebte Gegenstände, weil sie geliebt werden [74]).

Die Seele ist das Subjekt von allen diesen Vermögen, die, obgleich von einander verschieden, doch in einem Subjekt zusammengehören. Daher bestehet der Mensch aus Mannichfaltigkeit und Einheit [75]). Hieraus läßt es sich erklären, woher es kommt, daß der Mensch verschiedenen Antrieben folgt, bald sich durch die sinnlichen Begierden und Gefühle, bald durch seine Vernunft zu Handlungen bestimmen läßt; wie er bald Herr über sich, bald sein eigner Sklav (κρειττων, ἥττων ἑαυτῦ) ist

73) Phaedrus S. 301.

74) Eutyphro S. 21 — 24. ᾗχ ὅτι φιλεμενον ἐστι, φιλεται ὑπο ὧν φιλειται. αλλ' ὅτι φιλειται, φιλεμενον — διοτι αρα ὅσιον ἐστι, φιλειται, αλλ' ᾗχ ὅτι φιλειται, διὰ τῦτο ὅσιον ἐστι.

75) Parmenides S. 77. Symposium S. 240. de Legib. I. S. 44, 45.

Digitized by Google

ist [76]). Wenn man in dem Menschen nicht zwei verschiedene Vermögen und Kräfte, einen bessern und schlechtern Theil annimmt, vermöge deren er zwei verschiedene Triebfedern, das Angenehme und Gute, hat, so läßt sich dieser Ausdruck: Herr über sich, sein eigner Sklav, gar nicht rechtfertigen. Denn ohne diese Unterscheidung würde daraus folgen, daß wer Herr über sich, auch sein eigner Sklav ist, welches von einem und demselben Subjekte gesagt widersprechend ist. Diese Ausdrücke müssen sich also auf etwas Verschiedenes in dem Menschen beziehen [77]).

Der Mensch hat nämlich Sinnlichkeit und Vernunft. Vermöge der Sinnlichkeit sucht er das Vergnügen, und fliehet den Schmerz. Aus der Sinnlichkeit entstehen mannichfaltige Gefühle und Begierden, welche nicht mit einander übereinstimmen, sondern den Menschen bald dahin, bald dorthin ziehen. Die Vernunft hingegen schreibt nur eine Regel vor, und fodert, daß der Mensch sie in seinem ganzen Leben zu seiner einzigen Richtschnur machen soll. Folgt der Mensch dieser, dann ist er Herr über sich; folgt er jenen Antrieben der Sinnlichkeit, so ist er sein eigner Sklav. Wenn der Mensch der Vernunft folget, so ist er mit sich selbst eins; dann hat er nur einen Zweck, dem er alles unterordnet; dann ist Harmonie in allen seinen noch so verschiedenen Handlungen [78]).

Der Mensch muß daher auch das Vermögen haben, sich selbst zu einer von beiden Handlungsweisen zu bestimmen. Dieses Vermögen ist der Wille (βυλησις). Was der Mensch sein oder werden will, das kann er auch werden, und wird es auch. Durch den Willen hat der Mensch z. B. das Vermögen, zu bestimmen, ob er gerecht oder ungerecht sein, Recht oder Unrecht thun will [79]). Der Wille ist daher die Ursache des Charakters.

IV.

76) de Legibus S. 45.

77) de Republica IV. S. 349. de Legibus I. S. 46. Protagoras S. 171.

78) de Legibus I. S. 45, 46. XII, S. 219—221. IX. S. 48.

79) de Legibus X. S. 106. της δε γενεσεως τυ ποιυ τινος αφηκε ταις βυλησεσιν εκαστυ ἡμιν τας αιτιας. δει γαρ αν

IV.

Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Seele.

Die Vollkommenheit des Menschen bestehet in der harmonischen Uebereinstimmung des Körpers und der Seele. Das Wesen der Vollkommenheit bestehet überhaupt in der Harmonie des Mannichfaltigen. Da nun der Mensch aus Körper und Seele bestehet, und beide so enge verbunden sind, so müssen beide in einem richtigen und harmonischen Verhältniß stehen. Denn wenn der Geist stark und thätig, der Körper aber schwach ist, so wird der Körper entkräftet und ausgezehrt; ist aber der Körper stark und der Geist schwach, so werden natürlich die Körperkräfte am meisten geübt, und die Bildung des Geistes bleibt zurück [80]).

Die Vollkommenheit der Seele (ενεξια) bestehet ebenfalls in einem symmetrischen Verhältniß und harmonischen Uebereinstimmung (ταξις, κοσμος). Die Vernunft ist die oberste Kraft, die Regiererin und Aufseherin in dem Menschen. Wenn diese mit Weisheit das Steuerruder führt, so gleicht der Mensch einem wohl eingerichteten und verwalteten Staate, und alles thut, was ihm zu thun oblieget. Das Begehrungs- und Gefühlvermögen stehen alsdann unter der Regierung der Vernunft, und der Mensch erreicht die Würde eines unsterblichen Wesens. Vollkommenheit der Seele ist nichts anders als Gesundheit der Seele. Ist aber eins von diesen beiden stärker als die Vernunft, so wird der Mensch ganz irdisch gesinnt, und sinkt unter die Würde des Menschen, ja bis zum Thiere herab [81]).

Die Vollkommenheit des Menschen wird durch harmonische und zweckmäßige Thätigkeit befördert und erhalten. Man muß Körper und Geist in Thätigkeit setzen, damit das harmonische Verhältniß erhalten werde

επιθυμιη, και οποιος τις αν την ψυχην ταυτη σχεδον εκαστοτε και τοιουτος γιγνεται ανας ημων ως το πολυ. Gorgias S. 136. de Republ. X. S. 330.

80) Timaeus S. 425 — 427. Charmides S. 112, 113.

81) Gorgias S. 39. 117. 124, 125. de Republica IV. S. 377, 378.

Digitized by Google

werde. Jedes Vermögen der Seele muß in der gehörigen Proportion und Unterordnung zu dem obersten, der Vernunft, gebraucht, in Wirksamkeit gesezt und genähret werden. Das Begehrungs- und Gefühlvermögen darf weder Mangel leiden noch übersättiget werden, weil sie sonst in beiden Fällen die Vernunft beunruhigen und in ihrem Geschäft, der Erkenntniß der Dinge, stöhren. Vor allen Dingen muß man die Thierheit der Menschheit immer mehr unterordnen. Und da die Vernunft das oberste Vermögen ist, welches alle Handlungen bestimmen und regieren soll, so muß sie durch Erkenntnisse zu dieser hohen Bestimmung ausgebildet werden [82]).

Die Unvollkommenheit der Seele (κακια, πονηρια) bestehet in dem Mangel des Verhältnisses und der durch die Natur bestimmten Unterordnung [83]). So wie die Unvollkommenheit des Körpers entweder Krankheit oder Fehler in dem Bau und der Gestalt der Theile ist, so lassen sich auch zwei Arten der Unvollkommenheit der Seele denken, deren eine der Krankheit, die andere der Häßlichkeit entspricht. Krankheit der Seele ist Uneinigkeit und Widerstreit (στασις) des Mannichfaltigen in der Seele, welches zusammenstimmend sein sollte; wenn z. B. die Urtheile mit den Begierden, moralisches Gefühl mit den sinnlichen Vergnügen, Vernunft mit den unangenehmen Empfindungen, und diese unter einander im Streite liegen. Aus diesem Widerstreite entstehen alle Arten von Lastern [84]). Häßlichkeit (αισχος) ist Mangel des Verhältnisses, wenn ein Theil zu stark oder schwach ist. Häßlichkeit der Seele ist Unwissenheit, das heißt Schwäche des Vorstellungsvermögen und vorzüglich

82) Timaeus S. 430 — 433. θεραπεια δε δη παντη παντος μια, τας οικειας εκαστω τροφας και κινησεις αποδιδουσι. de Republica IX. S. 239, 240. Theaetet. S. 71.

83) De Republica IV. S. 378. παρα φυσιν μεχειν τε και αρχεσθαι κακο[illegible] εἑλλη.

84) Sophista S. 223, 224. νοσος, στασις ἡ τυ φυσει ξυγγενους εκ τινος [illegible] διαφορα. Gorgias S. 6[illegible]. Nach einer andern Stelle, Timaeus S. 423. ist Krankheit der Seele alles das was Unvollkommenheit, die μανια und αμαθια bewirkt.

Digitized by Google

lich der Vernunft, daß sie entweder nicht nach Erkenntniß strebt, oder ungeachtet ihres Strebens das Ziel nicht erreicht, und anstatt Wahrheit Irrthum ergreift [85]). Die Unwissenheit ist aber von doppelter Art. Sie ist entweder bloßer Mangel an Erkenntniß (αγνοια) oder mit Dünkel verbunden (αμαθια). Die leztere ist ein größerer Fehler als die erstere; denn wenn man sich einbildet, alles zu wissen, so hat man nicht nur keine, sondern irrige Kenntnisse, und man fühlt nicht einmal das Bedürfniß und den Trieb nach richtiger Erkenntniß [86]). Es giebt auch eine Unwissenheit im Praktischen, welche von sehr schädlichen Folgen ist, wenn man nämlich das moralisch Gute, (seine Pflichten) nicht kennt, oder zwar kennet, aber nicht liebet und zu realisiren suchet (ανοια, αμαθια) [87]). Insofern bei diesen Arten der Unwissenheit Schwäche und Unthätigkeit der Vernunft zum Grunde liegt, nennt Plato diese Fehler Unvernunft (αφροσυνη, ανοια). Ein kleinerer Grad derselben ist Dummheit, Einfalt, ein höherer Grad aber Wahnsinn, Verrücktheit, unvernünftige Handlungsweise (μανια) [88]).

Eine übermäßige Stärke des Begehrung- und Gefühlvermögens, oder des Hangs nach Sinnengenuß ist eine der größten Unvollkommenheiten der Seele. Denn wer nach nichts anderm strebt, als das Angenehme zu genießen und das Unangenehme zu fliehen, der kann nicht richtig sehen und hören, noch seine Vernunft gebrauchen, er ist wie ein Rasender [89]). Der übermäßige Hang zur Sinnlichkeit, welcher die ausgeartete Selbstliebe ist, unterdrückt allen Sinn für das was Gut, Schön und Wahrheit ist [90]).

Die Ursachen dieser Unvollkommenheiten liegen theils in dem Körper, theils in der Erziehung und Staatsverfassung. Der unmäßige Hang zur Begattung und über-

85) Sophista S. 223. αισχος, το της αμετριας παντα χη ὐγειδες των ἐν ὀντων γενος.
86) Sophista S. 225, 226. Alcibiades I. S. 31, 32.
87) de Legibus III. S. 130, 131. Theaetet. S. 122.
88) Alcibiades II. S. 79 — 81. Timaeus S. 423.
89) Timaeus S. 423, 424.
90) de Legibus V. S. 213, 214.

Digitized by Google

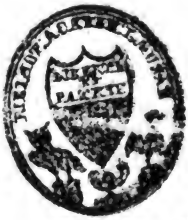
überhaupt zum Vergnügen ist kein verschuldeter Fehler, sondern ein Folge von physischen Ursachen. Schleim und Galle und andere Säfte, wenn sie verdorben sind, haben einen mannichfaltigen Einfluß auf den Geist. Hartnäckigkeit, Unmuth, Tollkühnheit, Feigheit, Vergessenheit, Ungelehrigkeit entspringen meistentheils aus körperlichen Ursachen [91]). Die Begierden und Leidenschaften, welche in dem Körper ihren Sitz haben, die nothwendige Sorge für Ernährung und Erhaltung des Körpers, und körperliche Krankheiten hindern und schränken die Bildung des Geistes auf mannichfaltige Weise ein [92]). Eine fehlerhafte Staatsverfassung und Erziehung, böse Beispiele, Versäumung der geistigen Heilmittel sind die andere Ursache von der Unvollkommenheit und Verderbniß der Seele. Auf diese Weise läßt es sich vollkommen begreifen, wie Menschen ohne ihre Schuld böse werden [93]).

Die Unvollkommenheiten des Geistes wirken aber auch auf den Körper wieder zurück und erzeugen, in demselben Krankheiten und Schwachheiten. Daher kann man oft den Körper nicht ohne die Seele, und die Seele nicht ohne den Körper heilen [94]).

Die Mittel zur Bildung und Vervollkommung des Geistes und zur Wegräumung der Gebrechen und Fehler sind überhaupt Selbsterkenntniß, Erziehung, Vermehrung seiner Kenntnisse, Verbesserungen seiner Gesinnungen und Maximen. Unwissenheit wird durch Belehrung (διδασκαλικη) Selbstdünkel durch die Disciplin (ελεγχος) gehoben. Es giebt aber eine eigne Wissenschaft, welche lehret, wie der Mensch die moralische Vollkommenheit erreichen, und seine Unvollkommenheiten ablegen soll, nämlich die Moralphilosophie (πολιτικη) [95]). — Diese wird den Inhalt des vierten und lezten Bandes ausmachen.

91) Timaeus S. 423, 424. 92) Phaedo S. 150, 185.
93) Timaeus S. 425. 94) Charmides S. 113, 114.
95) Timaeus S. 425. Alcibiades I. S. 54. Sophista S. 226, 227. Gorgias S. 39. 117.

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google